

Manuel Burga

Nacimiento de una utopía

Muerte y resurrección de los incas



Universidad Nacional
Mayor de San Marcos
Fondo Editorial



Universidad de
Guadalajara
Fondo Editorial

NACIMIENTO DE UNA UTOPÍA

MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LOS INCAS

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

Manuel Burga

Nacimiento de una utopía

Muerte y resurrección de los incas



Universidad Nacional
Mayor de San Marcos



Universidad de
Guadalajara

Primera edición, 2005
D.R. © Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Centro de Producción Editorial
Calle Germán Amézaga s/n Pabellón de la
Biblioteca Central. Ciudad Universitaria.
Lima, Perú

D.R. © Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Guanajuato 1045
44260 Guadalajara, Jalisco, México

ISBN 970-27-0778-1

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

De nuevo a
Cybele y Elisa;
ahora también a Fernando Enrique

Las utopías sólo son a menudo
verdades prematuras
Alphonse DE LAMARTINE

Contenido

TERCERA PARTE

REVOLUCIÓN EN LAS MENTALIDADES:

EL NACIMIENTO DE LA UTOPÍA ANDINA

Palabras del autor

Diecisiete años han pasado — me parece demasiado rápidamente— desde que apareció la primera edición de este libro. Desde entonces han ocurrido también muchos grandes cambios en el Perú y en el mundo; sin embargo, como muchos me lo han indicado, es necesario publicarlo de nuevo para que pueda volver a leerse y a discutirse dentro de un escenario social, político y cultural bastante diferente, más democrático y menos intolerante, represivo y violento que el existente en la década de los ochenta.

Este libro fue probablemente concebido en el primer semestre de 1982 y madurado en el año universitario francés 1982-1983. Allí asistí a dos seminarios de Antropología histórica de Jacques Le Goff en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París; asimismo, por esa época se produjo un afortunado y esperado encuentro de trabajo, en enero de 1983, entre Alberto Flores-Galindo y yo en esa misma ciudad europea. Tuvimos el tiempo y el ambiente necesarios para seleccionar libros, metodologías y herramientas adecuadas para enriquecer el esquema que habíamos presentado en el breve artículo «¿Qué es la utopía andina?», publicado en *El Caballo Rojo,* suplemento dominical de *El Diario de Marka* en 1982, y así decidimos abordar de manera conjunta el desarrollo de ese esquema original.

Luego de dicho artículo, y otros escritos también en coautoría, casi sin darme cuenta, llevado por las características de mi trabajo como historiador y por mis inquietudes personales, fue que decidí incursionar con profundidad en territorios históricos nuevos, poco

explorados y visibles, como las mentalidades, el folclore, la fiesta popular, pero sin perder de vista ese esquema original. Es así como, en un trabajo mancomunado, comencé a estudiar los siglos xvi y xvii, seducido por el pensamiento de mostrar el nacimiento de esa idea que ya habíamos comenzado a denominar *utopía andina,* los mecanismos de su emergencia y su furtiva e inconsciente continuidad en la cultura de muchos pueblos andinos y aun de una buena mayoría de peruanos que la sienten como parte de la indescifrable identidad nacional.

Alberto Flores-Galindo decidió, profundizando sus conocidas y valiosas investigaciones sobre Túpac Amaru, abordar el xviii, uno de los siglos conmovido por las prácticas políticas y culturales sustentadas en ese horizonte imaginario de la utopía andina. Pero las urgencias de nuestro país, los inevitables compromisos con la vida, la agitada existencia intelectual de Alberto Flores-Galindo, su prolífica producción y su muerte temprana en 1990, impidieron que se consumara esa extraordinaria empresa intelectual. Hasta yo mismo, cuando nuestro país ingresó en la globalizada década de los años 90, tan impredecible para muchos de nosotros, en que los peruanos volvieron los ojos sobre el mundo para entender lo que pasaba afuera y descifrar las formas en que debíamos ingresar en la historia de ese mundo global, como lo habían hecho Felipe Guaman Poma de Ayala y Garcilaso Inca de la Vega en el siglo xvii al tratar — entre otras cosas — de explicar el porqué podíamos ser buenos católicos y mejores súbditos del rey de España, perdí el entusiasmo, cedí ante el escepticismo, me embriagué de realismo y dejé de lado esa empresa que pudo llegar a ser una maravillosa aventura intelectual.

Indudablemente todo se ha transformado bastante, pero creo firmemente que algunos de los cambios que se percibían a fines del siglo xx han seguido su curso. Los doce años de violencia política y enfrentamiento armado entre 1980 y 1992 han convertido al Perú en otro país, más real, políticamente menos predecible, más respetuoso de los derechos humanos, donde lo andino o lo nativo de la Amazonia no parecen tan estigmatizados ni marginales como antes, sino más bien forman parte de una ofensiva cultural, en el sentido más positivo y creativo de esta expresión. Por ejemplo, en nuestro país, en este momento, no se puede encontrar la enorme fuerza política organizada del movimiento indígena ecuatoriano o

el fundamentalismo étnico que parece invadir las organizaciones indígenas bolivianas- contrariamente parecería que el concepto de nación moderna ha prevalecido en nuestro país y la noción de utopía andina ha cumplido un enorme papel democratizador del conjunto de nuestra sociedad al alimentar esa creativa ofensiva nacionalizadora desde las extremidades de nuestro país.

No se trata de una utopía arcaica, ni de esporádicos florecimientos étnicos, ni de nacionalismos indígenas excluyentes y chauvinistas, sino de la utopía como una dimensión de una auténtica conciencia histórica que busca construir la nación moderna, como se ha hecho en casi todos los países del mundo, con puentes imaginarios que unan los fabulosos y míticos pasados con las duras realidades del presente, ya que si bien nuestra nación contemporánea está conformada — al viejo estilo — por muchos pobres y pocos ricos, ya no se trata más de vencedores, ni de vencidos, ni de una sociedad constituida por compartimentos estancos, intransitables, sino de una república de ciudadanos imaginarios que luchan constantemente por convertirse en ciudadanos a carta cabal. Pero los lectores no deben olvidar que este libro habla de historia, no de política; aunque en nuestro país ambos discursos parecen confundirse.

Inmediatamente después de 1988 me propusieron —varias veces — reeditarlo, pero nunca tuve el tiempo suficiente para corregirlo adecuadamente y cada vez que intentaba hacerlo ningún esfuerzo era suficiente. Por eso le agradezco verdaderamente a Jacobo Alva que ha tenido el coraje de hacer este trabajo, invalorable por sus comentarios, prolijas correcciones y precisiones bibliográficas. Aquí ha competido con Odín Del Pozo, editor y corrector profesional, quien me animó a escribir estas líneas nuevas para que acompañen la presente edición y ha realizado nuevas y oportunas correcciones: a ambos mi sincero reconocimiento. José Carlos Bailón, director de nuestro Fondo Editorial, testigo personal de esta aventura intelectual, asumió decididamente este proyecto y logró establecer una importante alianza con el Fondo Editorial de la Universidad de Guadalajara. Aquí quisiera expresar mi reconocimiento a la Mtra. Armida González de la Vara, también historiadora, quién muy pronto descubrió el significado que este libro puede tener en México actual.

El mensaje de Alberto Flores-Galindo, a quince años de su muerte, su empeño en navegar contra la corriente, su invitación a la vida heroica, su fe en el porvenir de una morada mejor, aunque puedan parecer política e intelectualmente temerarios en la actualidad, constituyen quizá los ingredientes necesarios para recuperar la dimensión utópica del futuro en el presente mundo globalizado.

Manuel Burga,
primavera de 2005

Prefacio
(a la primera edición)

Todos se preguntarán antes de leer este libro qué significa en este caso utopía. Yo mismo lo hice desde el inicio de mi investigación, y mis lecturas me llevaron a descubrir una impresionante cantidad de publicaciones sobre el tema. Unas eruditas, otras literarias, algunas decepcionantes, pero casi todas asombrosamente interesadas en establecer una engañosa continuidad entre *La república* de Platón y *El capital* de Karl Marx. La intención, en algunos —insisto—, es mostrar que esas emociones utópicas, convertidas en libros, programas políticos, actitudes colectivas o movimientos sociales, son consustanciales a la romántica aspiración humana de encontrar un paraíso, una *tierra sin mal,* en la profana superficie terrestre.

Sir Thomas More publicó su *Utopía* en 1516 y desde entonces, inventando una palabra y un colorido concepto, se pone en marcha este género de textos literarios: el relato de utopías. En Europa, generalmente escritos y formulados en épocas de grandes cambios, expresan esperanzas colectivas, primero conservadoras y luego revolucionarias. Hasta el siglo xvii, cuando el hombre europeo soñaba con la utopía, lo hacía proponiendo la reinstalación imposible del paraíso en la tierra, o predicando la construcción de sociedades ideales profundamente igualitarias, justas y cristianas. Es la época en que, para formular la utopía, se miraba hacia el pasado. Después el hombre europeo, con el apogeo del racionalismo, comenzará a presentar la utopía como una racionalización alcanzable en el futuro a través de sociedades que incluían innovación,

desarrollo material, progreso y revolución. En suma, la noción de utopía sirvió como un instrumento para poder pensar el futuro y para negar las sociedades imperfectas de entonces.

Pero ¿cómo encontrar o aprehender esta categoría, o representación mental colectiva, en las sociedades andinas del siglo xvii, sin acceso generalizado al lenguaje escrito, a los libros y bajo una dura dominación colonial? La travesía en el territorio de las mentalidades andinas será riesgosa, mas no imposible. La utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo actitudes y comportamientos; también se expresa en libros, en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial. Así como las utopías del hombre medieval europeo surgieron como esperanzas cristianas inspiradas en textos bíblicos, en los Andes la utopía tendrá la particularidad de surgir como consecuencia de una original interpretación de la historia indígena dentro de un contexto colonial.

El teólogo inglés Nicholas Lash, en una reunión de trabajo en el Wilson Center, me indicó que las ideas utópicas son propias de conciencias que conciben la historia como un proceso lineal, irreversible y progresivo, no compatible teóricamente con las mentalidades andinas, que ordenaban cíclicamente el tiempo, sin noción de irreversibilidad, unicidad y progreso. Mi libro dará respuesta a esta interesante observación. En la tercera parte, al hablar de la revolución en las mentalidades, muestro que los indígenas se alejan de sus mitos, de sus divinidades, pero no pueden dejar sus rituales, sus ordenamientos políticos, ni los viejos principios básicos que normaban el funcionamiento de sus sociedades. Lo andino se conservará por debajo de un barniz cristiano. Utilizarán la escritura (Garcilaso, Guaman Poma), los rituales (la fiesta patronal), los cánones artísticos, la religión cristiana y el mismo idioma traídos de Europa por los conquistadores: con ellos formularán la utopía andina.

¿Cómo denominar milenarismos o mesianismos a los movimientos sociales y a las corrientes de opinión que se apoderan de las conciencias indígenas en el siglo xvii? Los movimientos

milenaristas son producto de mentalidades judeocristianas obsesionadas por la idea del juicio final y por el temor popular al fin de un milenio. En épocas de grandes dificultades, de crisis, la proliferación de la muerte, los empobrecimientos colectivos o los fenómenos naturales rutinarios son interpretados como signos de la multiplicación del pecado y la hegemonía del demonio. Por eso surgen los anunciadores del fin del mundo y del advenimiento del reino de Dios, el *milenium.* El milenarismo viene acompañado por la otra idea, también muy cristiana, de salvación colectiva, de ingreso al paraíso terrestre. En los Andes no creo que debamos hablar de milenarismos o mesianismos cuando nos referimos a movimientos sociales, religiosos o simplemente a mitos. Todos ellos expresan más bien diversas formas de nativismos o apegos a las tradiciones indígenas.

Esos viajes fantásticos de los indígenas tupi-guaraníes del este hacia el oeste, en busca de una *tierra sin mal,* nos muestran la originalidad latinoamericana para evadir el presente insoportable. Los europeos no necesariamente nos enseñaron milenarismo, ni mesianismo. No nos enseñaron a tener ansias por sociedades mejores porque no podían negar el sistema que ellos mismos habían construido. Por eso prefiero la noción de utopía, inventada sin pretensiones científicas por Sir Thomas More, pero que sirve muy bien para ordenar dentro de una estructura global todos esos elementos dispares, comportamientos anticoloniales, fantasías literarias, apego a lo indígena o idealización de la historia propia.

Esta investigación es además un ejercicio que ensaya una aproximación novedosa a la historia peruana. Éste es, evidentemente, un libro de etnohistoria andina. Pero no la clásica disciplina que busca descubrir lo peculiar, lo no-occidental, lo inalterable en las estructuras y ordenamientos de un pueblo andino sin escritura. He querido más bien mirar lo nuevo, lo cambiante, la forma —aunque parezca paradójico— en que la aculturación impuesta conduce a una revolución en las mentalidades. O cómo los hombres andinos revolucionan sus ideas colectivas para animar y desarrollar una identidad que los mantenga vivos, creativos y orgullosos de su condición de indios, frente a los españoles y criollos. Es más bien un libro de antropología política, como la concibe Le Goff (1985), porque me intereso por el poder étnico, lo simbólico y

el ritual. De alguna manera, esta investigación me ha llevado a identificarme con aquella frase de Lucien Febvre: «No hay historia económica e historia social. Hay simplemente historia, en toda su unidad».

También debo confesar que he intentado realizar un serio estudio de la producción intelectual, para el período y ternas que interesan en este libro, de lo que se suele denominar la tradicional historiografía peruana. He buscado asimismo retomar los logros y resultados alcanzados por especialistas en etnohistoria andina, sean peruanos o extranjeros, para proponer una lectura diferente de la historia peruana de los siglos xvi y xvii. He querido demostrar cómo un pueblo se vuelve creativo dentro de la miseria. Henrique Urbano, en 1977, propuso una lectura del discurso mítico andino moderno en función de la utopía. Así, los milenarismos o mesianismos indígenas debíamos —o podíamos— entenderlos como variantes de un discurso utópico andino. Este libro, de alguna manera, continúa esta reflexión y podría ser leído igualmente desde el punto de vista de la emergencia del discurso utópico en los Andes y como otra comprobación de que las situaciones de miseria revitalizan las utopías sociales.

Sin embargo mis lecturas me llevaron también por otros derroteros metodológicos. El siglo xvii, en los Andes peruanos, como reproduciendo la conducta ortodoxa de represión e intolerancia de la Contrarreforma europea, es la centuria en que los religiosos y los administradores coloniales bregan incansablemente por imponer una cultura oficial cristiana. Un español debía «restituir» lo usurpado, respetar el dogma religioso, practicar la liturgia católica, fundar capellanías y amar al prójimo para morir como buen cristiano. En cambio, para un indígena ser cristiano significaba renunciar a sus dioses, sus mitos, sus costumbres y su propia moral. Lo nuevo y lo antiguo, lo oficial y lo clandestino, lo europeo y lo andino, comienzan a vivir en permanente contradicción dialéctica. No se podía, dadas las características de la Iglesia de entonces, ser cristiano sin reprimir lo andino. E, igualmente, no se podía continuar con las prácticas tradicionales sin amenazar a la cultura oficial y al orden colonial. Este enfrentamiento entre cultura española y cultura indígena, entre cultura de las élites y cultura

popular, se convierte en la contradicción que conduce a la creación de una cultura sincrética.

Los criollos, los hijos de españoles, en tanto disfrutaron de privilegios y beneficios que procedían del sistema colonial, no pudieron desarrollar una independencia intelectual para pensar el Perú como una nación diferente de España. Ellos se nutrían de la cultura oficial y se esforzaban por imponerla. Los indígenas, indios nobles o del «común», los que sufrían la dominación colonial como *mitayos,* tributarios o yanaconas, pensando con categorías occidentales revolucionarán sus mentalidades para convertir su propia historia, la historia inca, antes odiada y rechazada, en uno de los ingredientes fundamentales de sus conciencias y expectativas. Mikhail Bakhtin, con su magistral estudio sobre Rabelais, me abrió la posibilidad de entender que este proceso conduciría al nacimiento del Perú moderno.

Los hombres andinos no vivieron este proceso —el nacimiento de la utopía andina — como revolución, exaltación o como una forma dirigida y organizada de lucha anticolonial, sino más bien como una fiesta colectiva, como una alegría de vivir, recordar y de sentirse diferentes a los españoles. La risa, la fiesta popular, la alegría profana, como lo ha demostrado Bakhtin para la Europa renacentista, también tuvieron en los Andes un valor semejante para enfrentar a la cultura impuesta por el sistema colonial. Ruggiero Romano, en una carta de noviembre de 1984, me planteaba una sugerente pregunta en esta dirección: «Si algunos hablan del "desgano vital" de las poblaciones indígenas como uno de los factores que explican la caída demográfica luego de la conquista, ¿acaso podríamos hablar de "utopía andina" como una fuerza contraria que impulsa un proceso de recuperación demográfica?». Desgano vital en el xvi y utopía andina en el xvii es una conclusión que se puede desprender de este libro, pero una estrecha relación entre mentalidades y demografía — como se sugiere en la pregunta anterior — queda aún como un problema por estudiar.

Finalmente, debo indicar que la utopía andina constituye una estructura estable de representaciones colectivas en el Perú. Cada grupo social, cada sector de la sociedad, hace su propia interpretación y su correspondiente representación de esta utopía. Los campesinos indígenas la han convertido en *inkarrí,* los nobles rebeldes

en el regreso del Tahuantinsuyo, los políticos modernos en la prédica de una identidad cada vez más indígena del Perú y aun los técnicos actuales la traducen en programas de recuperación de técnicas, plantas y animales propios de las ecologías andinas.

Por eso debo indicar que este libro traduce también la coyuntura social del Perú actual. Hay una urgencia por descubrirnos, por descubrir y definir al Perú que anómalamente ingresa a otro período de modernización. Agrónomos, ingenieros, tecnólogos, genetistas han comenzado a dialogar fructíferamente con arqueólogos, antropólogos e historiadores. La crisis profunda que conmueve al país, una crisis de los sistemas y modelos occidentales, ha lanzado a muchos estudiosos a mirar nuestra propia realidad y desde allí proponer soluciones. Lo indígena estereotipado en esa vieja civilización prehispánica que pudo alimentar a diez millones de habitantes, conquistar agrícolamente las regiones de altura, perfeccionar el cultivo del maíz, construir *coicas* en todas partes, mantener grandes caminos longitudinales y dar vida a una organización política imperial, es un misterio para muchos estudiosos y por eso se promueve este diálogo. Vivimos de alguna manera un ambiente utópico, de cambios, desajustes y anomalías sociales. Mi libro es también un producto de este ambiente. En él, con toda seguridad, se expresan esas angustias, esperanzas y deseos por devolver a las mayorías andinas toda la singularidad de su fuerza creativa en la formación de la nación peruana.

Agradecimientos

Los agradecimientos, desgraciadamente, no pueden ser muy breves, porque esta investigación me ha tomado siete años de mi vida, durante los cuales se han anudado compromisos) amistades y obligaciones. Pero me limitaré a lo esencial.

Mi investigación ha transitado por tres etapas muy bien definidas. La primera, mi reiterado peregrinaje en Francia. Recuerdo en primer lugar a Ruggiero Romano, amigo de muchos años, quien me brindó la primera oportunidad para presentar y discutir mis iniciales avances en su seminario de la rue Saint-Guillaume en 1982. Luego, al año siguiente, gracias a una beca francesa, volví a las aulas, esta vez de la Ecole Nórmale Supérieure de la rue de Ulm, para trabajar con Jacques Le Goff. Fueron los meses de mis lecturas antropológicas, de mi acercamiento a la historia de las mentalidades y a la moderna antropología histórica. Durante esta fructífera estadía, 1982-1983, luego de varias conversaciones con Julio Ramón Ribeyro, la UNESCO me brindó una ayuda (proyecto *2277),* compartida con Alberto Flores-Galindo, que me permitió trabajar las «capellanías» y realizar mis observaciones etnográficas. A todos ellos mi gratitud.

La segunda etapa la realicé en los Estados Unidos. Debo mencionar en primer lugar a R. Tom Zuidema, con quien hice un viaje de estudios a Ocros; luego participé en su seminario sobre el calendario inca en La Sorbonne y finalmente volvimos a reencontrarnos en Washington. En todo este tiempo mantuvimos un diálogo estimulante, amigable y sincero. También debo expresar mi especial

reconocimiento a The Wilson Center (The Smithsonian Institution) por un fellowship de nueve meses, entre diciembre de 1985 y agosto de 1986, que me permitió escribir la mitad de este libro, diseñar el esquema definitivo y discutir mis resultados con otros especialistas. Muchas personas y amigos me ayudaron en esta etapa de Washington, pero me limito a recordar a Manuela Ribadeneira y Robert J. Oram, mis asistentes de investigación en The Wilson Center, eficaces, dinámicos y entusiastas.

La tercera, la etapa peruana, fue — sin lugar a dudas — la más importante. Nunca fue esta investigación una empresa individual o individualizante. Todo lo contrario, siempre me pareció un programa compartido y un territorio muy amplio. Así nació y así se mantuvo por un período muy largo. Pero muchas circunstancias atentaron contra esta empresa, entre ellas mis viajes de investigación. Alberto Flores-Galindo fue un excelente interlocutor y un crítico de mis exilios y silencios individualizantes.

Pero la investigación, el exilio y el silencio del gabinete tuvieron sus recompensas. Nunca sentí una emoción intelectual como aquélla cuando comprendí que las crónicas de Garcilaso, Santacruz Pachacuti y Guaman Poma, los diversos dramas quechuas coloniales, la vida de los errantes nobles indígenas empobrecidos y la transformación de los rituales andinos respondían todos ellos, en sus respectivas peculiaridades, a una fuerza mayor que parecía empujarlos en la misma dirección: el nacimiento de la utopía andina.

Además esta soledad es una verdad a medias. Nunca abandoné el diálogo y el intercambio con los amigos. Con Humberto Rodríguez, antropólogo, y Gustavo Solís, lingüista, realicé mi primera observación etnográfica en Chilcas. Igualmente con Jorge Deustua, fotógrafo profesional, observé la comparsa Inca-Capitán en Mangas. Gladys Roquez, antropóloga, siempre me sugirió interesantes derroteros. Entre 1984 y 1985, acompañado eficazmente por cuatro alumnos de historia, exploré intensamente las capellanías del Archivo Arzobispal, un territorio aparentemente sin relación con los temas centrales de mi investigación. Jorge Bracamonte, Henry Mitrani, Victor Peralta y Eduardo Toche, con ritmos desiguales, estilos muy personales y con auténticas vocaciones, me ayudaron durante ocho meses. El análisis final de este esfuerzo

colectivo lo procesé con Abraham Zevallos, alumno de arqueología con vocación de historiador. Finalmente, como reiniciando un nuevo ciclo, ya con la eficacia de las computadoras, Eduardo Toche volvió a ayudarme para colaborar con su compañera Carlota Casalino, también alumna de historia, en la preparación final del texto que ahora se publica. A todos ellos mi reconocimiento.

Estas tres etapas las he podido recorrer porque instituciones y personas me lo han permitido. Algunas instituciones me ayudaron indirectamente al permitirme, al margen de los proyectos aceptados, continuar mi trabajo en los temas de este libro. Debo mencionar al Social Science Research Council de Nueva York y al CONCYTEC y a Fomciencias de Lima. San Marcos, mi centro de trabajo desde hace 15 años, siempre ha sido bondadoso al permitirme viajes de estudio y de investigación. El Instituto de Apoyo Agrario, donde hay buenos y sinceros amigos, siempre me apoyó y con entusiasmo impulsó esta publicación. Finalmente, a quienes este libro está dedicado, a mi esposa y mis dos hijas, por las incomodidades, mudanzas y angustias que este libro nos trajo, les pido disculpas y les expreso mi profundo agradecimiento.

Primera parte

Muerte de un imperio: folclore actual, ficción y realidad

¿ Cómo y para qué se recuerda una tragedia colectiva ? ¿ Cuál es el mecanismo social para memorizar e interpretar el recuerdo histórico en él Perú andino? En esta primera parte, aunque parezca exagerada pretensión, hemos intentado mirar la historia sin la intermediación del documento escrito. Sólo en los Andes, donde el movimiento de la realidad parece congelado, es posible este ejercicio intelectual y etnohistórico. Lo hicimos para responder a las preguntas iniciales y para poder comprender el nacimiento de la utopía andina en el siglo xvii. Este ritual, o lo que denominamos la fiesta rural de la utopía, fue el vehículo de esa esperanza indígena de reconstrucción del mundo andino. Ahora, tres siglos después, esta misma fiesta pone a la utopía andina en la encrucijada y parece más bien anunciar el nacimiento de un Perú moderno.

Pero en esta primera parte, como fantaseando con la historia a la manera andina, presentaremos los hechos reales de una tragedia colectiva y su correlato de ficción y angustia en las mentalidades indígenas del siglo xvi. Este siglo, de las nuevas alianzas andinas (español-curaca) que condujeron a la muerte de un imperio y a la fulgurante victoria española, será la época del olvido de lo inca y del apogeo de una contrautopía andina.

I
El folclore: la utopia andina en la encrucijada actual

Mangas: un viejo pueblo Chinchaysuyo

Mangas, en la actualidad, tiene un encanto y una magia que lo convierten en una población original en la región de Cajatambo: situada a 3.450 msnm, cuando se la mira desde Llaclla, en el valle bajo que forma el río Pativilca, aparece como una población fantasmal ubicada en una pequeña altiplanicie muy cerca de la cumbre misma del cerro San Cristóbal. Posee un clima frío y seco en verano (mayo a setiembre), lluvioso y también frío durante el invierno regional (noviembre a abril). En esta última estación las nubes pasan barriendo prácticamente la población y violentamente se puede pasar de una claridad límpida a una bochornosa oscuridad creada por la neblina y la lluvia. Pero, además, Mangas es original porque solamente su población masculina es bilingüe, español y quechua local; las mujeres —casi en su mayoría— son más bien monolingües quechuas y usan trajes tradicionales de colores muy vivos. Desde Chiquián es considerado como un «pueblo de indios» donde abundan los curanderos y curiosos, donde aún se baila el tradicional *Masha,* donde las mujeres parecen trabajar más que los hombres; por todo eso, quizá, también le llaman «pueblo de brujos». Todo esto nos cautivó y terminamos por privilegiar a Mangas en nuestro trabajo de observación etnográfica.

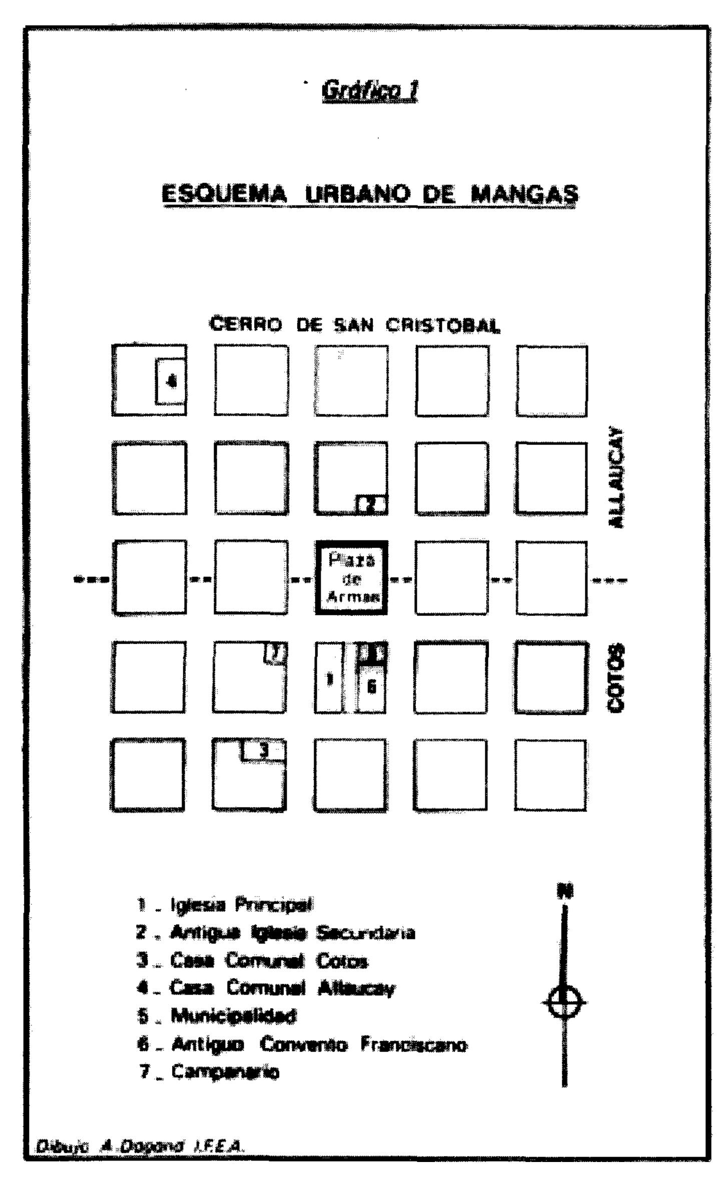
A finales del siglo xvi hubo aún una importante población en cada una de las unidades tripartitas que los incas solían administrar a partir de Cajatambo como centro fiscal. Ellas eran, casi sin

ninguna duda, San Francisco de Chiquián, San Francisco de Mangas y Santiago de Andajes, con ubicaciones estratégicas con relación al centro regulador. En 1616, cuando ya encontramos una redistribución demográfica diferente de los núcleos de importancia, el sínodo del cura de Mangas era 800 pesos al año; semejante al de Ticllos, Chiquián y Andajes. Las fiestas más celebradas en la segunda mitad del siglo xvii eran el Corpus Christi en junio y San Francisco el 4 de octubre. Esta era la época de intensa cristianización en esta región. Como muestras de ello se construyeron una enorme iglesia y un convento adjunto; ambos regidos por la orden mendicante de los franciscanos, quienes al parecer tuvieron un papel crucial en estas poblaciones campesinas. Esta enorme iglesia, desproporcionada en relación con la población total de Mangas, estaba situada en el *Hana Barrio* (Cotos) y tiene un hermoso campanario independiente donde aún se dejan escuchar los redobles de una antigua «María Angola» (gráfico 1). Frente a la iglesia de San Francisco, también en la plaza de armas, encontramos los restos de una iglesia menor, ahora convertida en un desolado merecido dominical ubicado en la esquina opuesta. La iglesia secundaria perteneció al *Ura Barrio* (Allaucay). Los otros lugares públicos son un edificio municipal y las casas comunales ubicadas cada una en su respectivo barrio, algo lejos de la plaza de armas. Ellas son las viejas casas sagradas que los extirpadores del siglo xvii buscaban destruir por ser los lugares que competían con las iglesias cristianas. Además, por los testimonios orales recogidos,[2] existieron pequeñas casas comunales de los pobladores de Nanis, Poquián, Chamas, etc., como probables muestras de esa aglutinación forzada que se realizó en la época de Toledo (1569-1581) y que quizá perduró muchísimo tiempo. El arzobispado de Lima dividió la región de Cajatambo en doce doctrinas e incluyó dentro de Mangas a Copa, Poquián, Chamas, Nanis, Gorgorillo, Tauripon, Pacllon y otros lugares menores. Esas otras casas que recuerda don Basilio Santos posiblemente fueron residencias circunstanciales creadas por los franciscanos para los fieles que venían de estas poblaciones. En un documento del siglo xviii, donde aparecen las trece doc-

1 AGN(JR), leg. 23, cdo. 60, fols. 216-217.

2 Testimonio de don Basilio Santos, ex alcalde de Mangas, perteneciente al barrio Cotos. 75 años de edad en 1984.

trinas, las poblaciones más importantes siguen siendo Cajatambo, Chiquián y Mangas.



[3] Plan o razón de las doctrinas que componen el partido de Cajatambo (s/f). AAL(E), legajo 3.

Los curacas Callan Poma, que los encontramos gobernando el ayllo Cotos desde 1604, parece ser que tuvieron una larga existencia en esta población. En 1662, luego de las demostraciones que hizo el extirpador Bernardo de Noboa, el curaca Alonso Callan Poma dejó el poder a su hermano, para luego recuperarlo y, según indicios, mantenerlo por mucho tiempo. Así, en un libro antiguo de la comunidad, encontramos referencias al cacique Félix Beramendi Callanpoma, quien en 1779 tenía el cargo de alcalde de Mangas. Evidentemente se había producido el mismo fenómeno que afectó a los apellidos de curacas de guaranga en el siglo anterior, pero haciendo de Callan Poma un solo apellido. En 1958, en un padrón de los comuneros de Mangas, encontramos aún lejanos descendientes de los nobles Callan Poma del siglo xvii: cuatro en el barrio Allaucay y tres en Cotos. Solamente Miguel Callanpoma Flores lo llevaba como apellido paterno. Todos ellos, al parecer, estaban muy lejos del prestigio y poder que poseyeron sus antecesores en la Colonia. La época republicana, y más particularmente las medidas anticacicales tomadas por los españoles luego de la rebelión de Túpac Amaru en 1780, produjeron un achatamiento de la estructura social en las poblaciones andinas. En Mangas actual, por ejemplo, nadie recuerda el linaje de los Callan Poma y los que aún llevan este apellido más bien se distinguen por su pobreza. Pero todavía se conservan ciertos rasgos estructurales que sin ninguna duda provienen de épocas muy remotas. Diversos informantes consideran que la gente del barrio Cotos, Hana Barrio, tiene mejor posición económica, mejores tierras de maíz, son más educados (incluso hay algunos profesionales en Lima) y que los de Allaucay, Ura Barrio, son más bien pastores, gente más pobre, generalmente monolingües quechua, y solamente poseedores de ricos rebaños como las 400 ovejas de don Rufino Arcayo. Esa vieja oposición entre guarís y llacuaces, entre agricultores y pastores, parece subsistir en términos modernos hasta la actualidad.

Esta división dual en barrios es nítida en la actualidad. Es una pertenencia que se adquiere por filiación paterna y que no implica una estricta división física de la población en dos mitades.

[4] Este libro en 1983 era conservado por Eleodoro Flores, presidente de la comunidad, fol. 21 r.

[5] Testimonio de don Basilio Santos Martínez y de su hijo Francisco Santos Flores, alcalde de Mangas en 1984 y perteneciente al barrio Cotos.

Sin embargo, todos coinciden en señalar —lo que es corroborado por la posición *de* la casa comunal- que el barrio Allaucay se encuentra en la parte norte, más baja y más cercana al cerro San Cristóbal, y que el barrio Cotos se ubica en el lado opuesto, en la zona más alta y al sur, más cercana a los campos de cultivo. Actualmente existe un notorio desequilibrio demográfico entre los dos barrios: 61 son familias allaucay y 43 son cotos. Un total de 114 familias componen la comunidad de Mangas, pero un tercio vive fuera y regresa a la población en las épocas de intensos trabajos agrícolas o durante las fiestas.

Mangas tiene un encanto adicional: es un pueblo de músicos. En él existen dos bandas de «músicos de primera», que acompañan a los «capitanes» en las fiestas patronales, y cuatro «conjuntos de cuerdas», los que acompañan al «inca». Para un tercio de sus pobladores actuales, el arte de tocar instrumentos significa ingresos adicionales, constantes viajes por la región y una forma de ahogar las angustias locales. Probablemente ellos, sin siquiera saberlo, sino por las necesidades del oficio, han contribuido —al igual que una multitud de bulliciosas, pequeñas y no siempre bien afinadas bandas locales— al nacimiento de esa música mestiza, «mitad huayno mitad cumbia», que tanto éxito tiene actualmente en Lima.

Pero las actividades principales de los mangasinos son la agricultura y el pastoreo de altura. Tienen dos tipos de agricultura: una de regadío y otra de temporal. La primera aprovecha el agua de varios *puquios,* que es almacenada en dos reservorios, Radan y Poppop, y luego distribuida, por turnos, a las diversas chacras de

6 Libro padrón de inscripción de comuneros —1958. Conservado por Eleodoro Flores, presidente de la comunidad.

7 En noviembre de 1984, en un momento de descanso de la fiesta Masha, conversé extensamente con Leo Arcayo, bajista de la primera banda e hijo de un músico local. Es comunero allaucay. Posee un maizal, trabaja en *rantín* sus papales de temporal y es propietario además de ovinos, de algunos vacunos, cabras y caballos. Estos ingresos le permiten una autosuficiencia dentro de una economía natural, su ingreso a una economía monetaria se produce por su trabajo como tejedor y como músico. Otro comunero, Ciro Aguado, me informó que la banda de primera tiene 10 a 12 salidas cada año. En cada salida ganaban de 1,5 a 2 millones de soles. Un equivalente al sueldo de seis meses de un profesor principal en la Universidad de San Marcos. Pero estos ingresos eran la parte monetaria, ya que durante seis días eran alimentados y «convidados» con abundante cerveza por los contratantes de los pueblos vecinos.

maíz. Estas tierras son sembradas permanentemente: maíz primer año, trigo y habas segundo año y luego vuelven al maíz. Además, tienen tierras en Gorgor, donde siembran maíz, trigo, ají y frutales (naranjos, limones, melocotones y otros). Esta producción, destinada al consumo familiar, permite una autosuficiencia bastante completa de la población. Las tierras de regadío generalmente se trabajan en *rantín,* en intercambio o trueque de servicios. Se forman grupos de 10 a 12 hombres para trabajar consecutivamente los diversos maizales; la necesidad de que el *rantín* sea un intercambio estrictamente simétrico debe haber originado una cierta uniformidad de las chacras de maíz.

Las tierras de temporal están divididas en siete suertes, *manay* o *laymes,* como las llaman en el sur andino. Ellas son las siguientes: Matapampa, Raran, Siclapampa, Cochocochay, Ulan, Huipac y Llamaoc, que parecen estar, a su vez, divididas en dos suertes. Los papales parecerían conformar ocho campos ubicados en las zonas altas de los alrededores de la población, los cuales se cultivaban de acuerdo con un sistema rotativo de siete u ocho años. Las papas se siembran entre fines de octubre y comienzos de noviembre. Aún persisten algunos ritos tradicionales, como la *Huayccada,* que acompaña a este tipo de siembra.

El pastoreo se realiza en las punas de San Cristóbal, donde existen seis zonas o quebradas aprovechables: Ayar, Yanapampa, Cutascancha, Ayamarca, Yurac y Tayas. El presidente de la comunidad es el que ordena la distribución del ganado en manadas de 200 a 300 cabezas de ovinos. En Mangas, en 1984, existían solamente de 30 a 40 criadores de ganado, en su mayoría pertenecientes al barrio Allaucay. Finalmente, quisiera destacar que, hasta la actualidad, el que organiza el cultivo de los papales es el alcalde

[8] Esta es una modalidad panandina de aprovechamiento vertical bastante bien estudiada. Me limito a mencionar que el pueblo vecino de Nanis, también una vieja población guarí, posee tierras para cultivos similares en Coca. Ambas localidades, Gorgor y Coca, hasta la actualidad siguen siendo lugares de residencia temporal de las poblaciones de más altura.

[9] Durante la siembra de papa los hombres hacen los huecos para la semilla, las mujeres la depositan y luego los hombres tapan el hueco. Al final de la siembra de cada parcela juegan la *Huayccada:* dos varones agarran a una mujer, la derriban y le insinúan juegos sexuales. Luego dos mujeres hacen lo mismo con un hombre.

de la fiesta *Masha,* una especie de vestigio de los viejos alcaldes pedáneos o *varayoes* en esta zona.

Quisiera advertir también que la división dual en los barrios no es una característica exclusiva de Mangas. En Chilcas la población está también nítidamente dividida en dos barrios: Santiago (Chillka) y Bellavista (Pirau). Los pobladores casi no usan los nombres quechuas, pero — a diferencia de Mangas — recuerdan vagamente una antigua división cuatripartita. En Chiquián, capital de la actual provincia de Bolognesi, con una población aproximada de ocho mil habitantes, con una intensa vida mercantil, con buenos campos de cultivo en sus alrededores, también podemos encontrar esta distinción dual. El *Hana Barrio,* Umpay, está ubicado al sur y el *Ura Barrio,* Kihuillan, en el lado opuesto: la misma distribución que en Mangas, pero en Chiquián, el pueblo más mestizo de la provincia en la actualidad. La referencia o la pertenencia a los barrios se ha convertido —muy al estilo de la costa peruana— en una vinculación a dos «clubes sociales»: en el *Ura Barrio,* Kihuillan, donde vive la gente más pobre, existe el Club Cahuide y en el *Hana Barrio,* Umpay, que comprende la iglesia y donde vive la gente más acomodada, existe el Club Tarapacá. Esta pertenencia sigue generando solidaridades que se pueden percibir durante los eventos deportivos y especialmente en el momento de la captura ritual del inca en la fiesta de Santa Rosa.

Estas poblaciones de Chiquián, Chilcas y Mangas, donde hemos realizado varias observaciones etnográficas durante sus fiestas patronales, han sufrido tres reubicaciones importantes. Originalmente las dos primeras se ubicaban dentro de las tres *guarangas*

[10] Todas las informaciones sobre la agricultura y la ganadería me las proporcionaron don Basilio Santos Martínez, de 75 años, y Eleodoro Flores Santos durante mis dos primeras permanencias en Mangas en 1984.

[11] La existencia de estas mitades o barrios, en cada uno de los actuales pueblos andinos, parece ser general a toda la sierra central del Perú. En el departamento de Áncash esta dualidad es aún muy dinámica y en ella reposa el funcionamiento de las fiestas patronales. En el libro de William M. Stein, *Hualcan: life in the highlands of Peru* (Itaca, Nueva York, 1961), encontramos que Hualcán —en el mismo departamento de Áncash— tiene una organización muy semejante a Mangas: la parte de abajo *(Ura Barrio),* Huante, autosuficiente y de los llamados «ricos», mientras que la parte de arriba, el *Hana Barrio,* Monus, no-autosuficiente, eran los pobres, «ignorantes» que trabajaban como «siervos» en las haciendas. Esta dualidad de diferencia, oposición y complementariedad parece ser general a toda esta región en los mismos términos que la podemos observar en Mangas y Hualcán.

de Lampas, mientras que Mangas pertenecía a una organización étnica independiente pero también controlada desde Cajatambo. En la Colonia estos tres pueblos se incorporan dentro del partido de Cajatambo, administrado por un corregidor como poblaciones de indios que tributaban para encomenderos obligados a residir en Huánuco. Con la República pasaron a conformar la provincia de Cajatambo del departamento de Lima, pero las distancias hicieron necesaria una nueva demarcación; así, en 1903, se creó la provincia de Bolognesi, donde ahora se incluyen estas tres poblaciones, que se agregaron así al departamento de Áncash.

Masha: viejo ritual, nuevos mensajes

El encanto particular de Mangas no proviene solamente de sus hábiles músicos, de los coloridos trajes que llevan sus mujeres, de su alta ubicación que lo convierte en un pueblo fantasma en la época de lluvias, sino también — y quizá en mayor medida — de su fiesta Masha. Éste es probablemente el único pueblo de la sierra central del Perú donde se baila el Masha; y bailando reconstituyen —por el camino de la fiesta, la embriaguez y el canto — los escombros de una vieja identidad que se alimentaba del mito y se reproducía con el ritual. Ahora aparece como una fiesta, pero posiblemente fue un taqui ritual sagrado que progresivamente se secularizó para escapar de la furia de los doctrineros y de los extirpadores de idolatrías de la época colonial. La transformación de taqui sagrado a fiesta profana debe haber implicado cambios fundamentales en su estructura, función y representaciones simbólicas. Todo esto hace que el Masha sea un ceremonial festivo que actualmente se organiza a partir del desplazamiento y simbolismo de las comparsas de cada uno de los barrios. Todo tiene un significado simbólico: los personajes, los lugares, los trajes, los emblemas, las funciones y el mismo desarrollo cronológico.

[12] Enrique Mayer (MAYER & BOLTON 1980) tiene un interesante y técnico estudio sobre los mashas y lumtusuyes, los que vienen de afuera y se incorporan a las familias nucleares. Ellos son los aliados matrimoniales y tanto los rituales étnicos como los imperiales cusqueños no lograron desprenderse del simbolismo y función que esta categoría social, los «afuerinos», cumplía dentro de las estructuras de parentesco andino. Los mashas pueden ser los afuerinos respecto de una familia nuclear, pueden ser guarí al ingresar a un grupo llacuaz o un huanca, del Perú central, cuando se incorporaba como inca de privilegio al grupo de los nobles cusqueños. No abordaré todas las complejidades técnicas del parentesco que tienen que ver con los

Los elementos más visibles del *Masha* son los funcionarios, las personas que cumplen los diversos roles y que se agrupan en comparsas. Estas se organizan de la siguiente manera:[13]

Barrio Cotos
1. Alcalde de varas
2. Masha: a. Lumtsuy
   b. Lumtsuy
3. Masha: a. Lumtsuy
   b. Lumtsuy
4. El Huachano, llamado también *Yanash.*

Barrio Allaucay
1. Regidor (alcalde de varas menor)
2. Masha: a. Lumtsuy
b. Lumtsuy
3. Masha: a. Lumtsuy
b. Lumtsuy
4. Rucu: Con disfraz de viejito. Este año no lo acompañó la abuelita llamada Chacuán.

Estos ocho cargos están claramente jerarquizados: el cargo de *alcalde de varas* es el más importante y el que demanda mayores gastos durante el desarrollo de la fiesta. El *regidor,* alcalde de varas menor, es el cargo que ocupa el segundo lugar en importancia. Los que desempeñan estas dos funciones, al inicio del año, reciben tierras adicionales en los papales destinadas exclusivamente para

mashas de Mangas. El lector comprenderá mi cautela cuando lea los trabajos de E. Mayer (MAYER & BOLTON 1980), R. Tom Zuidema (1980) y otros especialistas, que abordan problemas de parentesco y matrimonio en los Andes.

[13] La observación la realicé entre el jueves 15 y el martes 27 de noviembre de 1984. Cuando llegué a Mangas encontré al antropólogo Román Robles Mendoza, profesor en la Universidad de San Marcos, quien me puso en contacto con personas que serian claves para este mi segundo trabajo de observación etnográfica en este pueblo. A Robles, quien ha escrito varios ensayos interesantes sobre esta población, desgraciadamente le interesaba observar sólo el inicio y únicamente pudimos trabajar juntos un día Mi trabajo restante fue facilitado por la ayuda permanente de Francisco Santos Flores, alcalde municipal de Mangas, su padre don Basilio Santos Rojas y Eleodoro Santos Flores, presidente de la comunidad. En el esquema que presento, con la intención de simplificar, he omitido el nombre de los comuneros que desempeñaron sus cargos ese año de 1984.

estos fines. Luego siguen, de manera indistinta, los cargos de mashas de ambos barrios. Las lumtsuyes, las que bailan junto a los mashas; al igual que el Huachano y el Rucu, desempeñan cargos decorativos que no demandan gastos especiales y más bien son asumidos por los familiares o amigos de los anteriores. En ese año (1984) la jerarquía de los cargos, alcalde de Cotos y regidor de Allaucay, correspondía exactamente a la jerarquización estructural de los barrios en esta comunidad: Cotos (Hana Barrio) y Allaucay (Ura Barrio). Pero estos cargos, de acuerdo con los principales informantes, no se organizaban en una estructura rígida; más bien, con arreglo a una alternancia anual, rotaban entre los dos barrios. El año 1985, el cargo de alcalde de varas lo desempeñó un comunero allaucay y el de regidor uno de Cotos. Ésta podría ser una transformación de una antigua estructura rígida como consecuencia del deterioro del antiguo ordenamiento étnico.

Ambos grupos de funcionarios se convierten en danzantes agrupados en dos comparsas diferentes. Estas comparsas se desplazan organizadas siempre de acuerdo con el siguiente esquema:

Alcalde (o regidor)

Lumtsuy-Masha-Lumtsuy   Lumtsuy-Masha-Lumtsuy

Orquesta

A c o m p a ñ a n t e s
(familiares y amigos que danzan)

Durante todos los recorridos, el Huachano (negrito) o Rucu (viejito) van rotando alrededor de los tres primeros danzantes de cada comparsa. Ellos se convierten en los bufones que se desplazan haciendo complicadas trayectorias, burlándose de los espectadores y exagerando el ritmo del baile. El conjunto musical, que nos hace recordar a la banda que acompaña al inca en las fiestas patro-

[14] El acalde de varas de ese año, el funcionario de mayor jerarquía en la fiesta Masha, fue desempeñado por Anastasio Salazar Callanpoma, quien era —en ese momento— gobernador de Mangas. Es decir, autoridad política nombrada por el gobierno central. Un lejano remedo de lo que debieron ser sus ascendientes Callampoma, curacas de pachaca, en la época colonial.

nales, está compuesto de dos violines, un arpa y una «cajista» que percusiona incesantemente un tamborcillo o tinya para marcar el ritmo de los danzantes. La música que interpretan es monótona, original, aguda y sin ninguna variación de ritmo.

La música del barrio Allaucay parece algo más lenta que la que interpreta el conjunto de cuerdas de Cotos. Pero lo interesante es la presencia de la «cajista», la que toca la «caja», tinya o tamborcillo como lo anotaban los extirpadores coloniales, y que al mismo tiempo canta — en un tono muy agudo y elevado — improvisando la letra y contando «historias» de los funcionarios a quienes acompaña.[16]

La indumentaria de los componentes de estas comparsas representa símbolos muy bien conocidos por todos los pobladores de Mangas. Los dos funcionarios principales usan trajes ordinarios durante toda la fiesta, sin ningún distintivo especial, salvo las varas de mando que siempre llevan consigo. Los mashas visten también trajes ordinarios, pero usando sombreros, penachos, anteojos oscuros, adornos en las piernas y una serie de otros objetos estrambóticos. En general, la indumentaria de los mashas nos hace recordar la que usan el capitán y los acompañantes durante las fiestas patronales. El Huachano viste una curiosa indumentaria verde, con casco militar, una máscara negra y una cuerda que la utiliza indistintamente como látigo o burlescamente como un pene durante los desplazamientos. Las lumtsuyes tienen vistosos trajes locales, pero sin las remangas blancas que utilizan las pallas del inca y más bien parecen trajes elegantes, típicos del lugar, con hermosas llicllas sobre los hombros y luciendo pañuelos bordados que parecen ser las antiguas distinciones de cada uno de los barrios. Éstos son los vestidos permanentes usados durante casi todo el desarrollo de la fiesta, pero hay un momento inicial en que el Huachano y el Rucu, los cargos ahora de menor jerarquía, están adornados de símbolos que los identifican: al primero con la agricultura de las tierras

15 Según don Francisco Santos Flores, es la misma que se interpreta durante el «repaje» o la construcción del techo de una casa nueva.

16 R. Tom Zuidema me sugirió que ciertos elementos del Masha de Mangas los podemos encontrar en un dibujo de Guaman Poma donde el cronista habla de la obediencia del masha.

17 El hecho de que el Huachano y el Rucu constituyan ahora los cargos menos importantes, con los rostros cubiertos y danzando grotescamente para hacer reír,

de abajo y al segundo con la ganadería, las plantas de alturas y las tierras de arriba.

Si las indumentarias de los miembros de las comparsas tienen un contenido simbólico, los desplazamientos son aún más significativos. En el momento inicial de la fiesta, el Rucu viene de Kequish, de un Ñaupallacta en las alturas del cerro San Cristóbal, trayendo productos de las alturas, carne de oveja (originalmente de llama), con paja ichu sobre sus hombros y tocando una pequeña quena pinko. A su vez, el Huachano viene de las tierras bajas trayendo arroz, de Arapayoc se dice, con dos tinajas (como cántaros) de vino sobre una acémila. Ambos se encuentran en un punto determinado, dando así inicio a la fiesta Masha. Este encuentro simbólico y ritual reproduce las viejas versiones míticas de los encuentros entre guaris y llacuaces. Este encuentro tiene que ver con el mito, con el parentesco de las noblezas indígenas, con el origen de los ayllos y posiblemente tuvo una gran importancia política.

Pero tenemos la impresión de que este ritual mítico, para recordar el parentesco y los orígenes, cumplía también importantes funciones calendáricas. La fiesta Masha se realiza entre el 15 y el 30 de noviembre, entre el fin de la siembra de la papa y el inicio de la siembra del maíz. En un momento de quietud de los espíritus, de incertidumbre sobre el futuro del año agrícola, de primeras lluvias y de Todos los Santos o del Pocoy Mita regional.

En los quince días que duraba la fiesta, cada barrio rehacía («repaje») cada una de las ocho secciones en que se dividía cada lado del techo de la iglesia. En ocho años, la totalidad del techo de la iglesia estaba reconstituido y se iniciaba un nuevo ciclo. El techo está dividido en dos lados y cada uno en ocho secciones

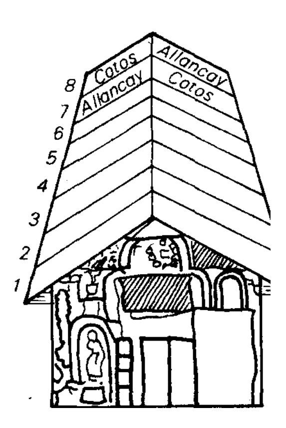
puede constituir la forma extrema de secularización de esté antiguo taqui sagrado. El Huachano y el Rucu, como veremos más adelante, representaban a los progenitores míticos de guaris y llacuaces, y han debido ser —muy probablemente— los cargos más importantes. Esta inversión de los cargos es también posible observar en la comparsa Inca-Capitán y debe ser una consecuencia de las persecuciones antiidolátricas en la época colonial.

[18] De acuerdo con el testimonio de don Francisco Santos Flores, quien bailó el Masha en 1967, ésta era la costumbre antigua: rehacer el techo de la iglesia cada año. Pero a partir de éste, por los accidentes frecuentes que sucedían a los que teman que buscar la paja ichu en las alturas y por la influencia de los jóvenes «ilustrados» que querían terminar con la costumbre antigua, se comenzó a poner calamina (hojas de zinc) al techo. Labor que se terminó en ocho años.

(gráfico 2). Los barrios, alternativamente, cada año se encargaban de reconstruir una sección en cada uno de los lados; tampoco aquí se puede percibir una relación de pertenencia rígida a cada barrio. Tengo la impresión de que el «repaje» del techo de la iglesia estaba íntimamente relacionado con la rotación de los cultivos de temporal y no sería raro que cada una de las secciones del techo de la iglesia haya tenido nombres semejantes a los papales que rodeaban a la población. Además es muy importante señalar que el *alcalde de varas,* puesto que se desempeña durante un año, es no sólo funcionario para bailar el *Masha,* sino que también tiene —hasta ahora— autoridad para organizar los trabajos colectivos y la rotación en el uso de las tierras en los cultivos de temporal. Éste ha podido ser el substrato estructural de mayor antigüedad: un ceremonial vinculado con las actividades productivas y en donde podemos ver cómo las actividades rituales estaban destinadas a re-

Gráfico 2

IGLESIA DE MANGAS



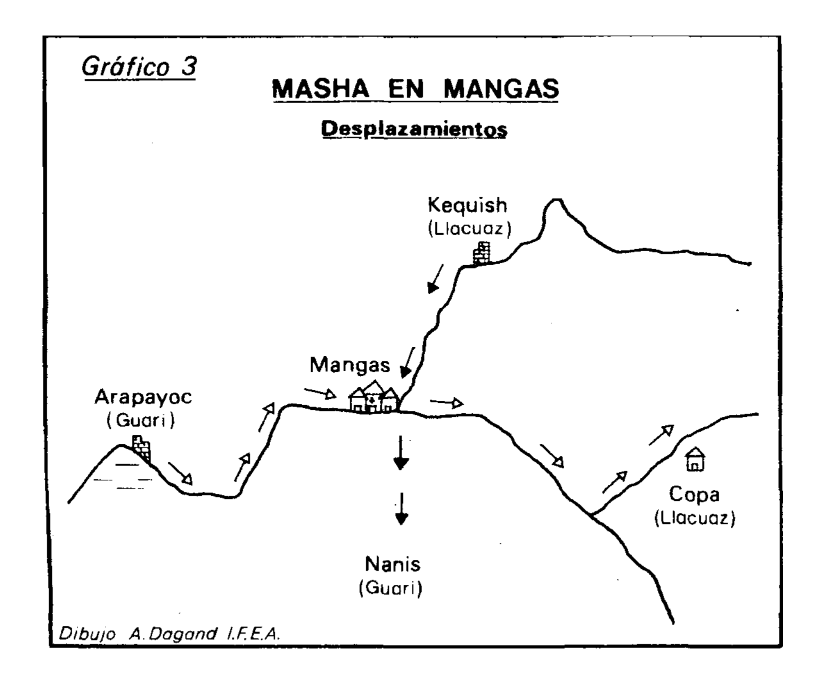
Cuando describimos los cultivos de temporal de Mangas dijimos que existían, en la actualidad, siete suertes o campos de papas, pero que debemos agregar lo que nuestro informante Eleodoro Flores Santos, presidente de la comunidad, nos dijo: que el último suele hacerse en dos años. Lo que equivale —con cargo a rectificación— a hablar de ocho papales.

cordar, adorar y organizar la vida de las poblaciones andinas. En consecuencia, el *yayanchic* Hernando Acas Poma o los sacerdotes de Mangas tenían conocimientos técnicos que iban más allá del mito y del rito,[20] llegando a controlar y organizar toda la vida material y espiritual de estas pequeñas poblaciones andinas.

El desarrollo diacrónico de la fiesta se presenta aparentemente monótono, reiterativo y aburrido para el observador no comprometido con los símbolos y mensajes que se transmiten. Desde muy temprano, durante casi todos los días de la fiesta, las comparsas de ambos barrios se desplazan lentamente y, mientras los *mashas* rotan repitiendo incesantemente los mismos pasos, las *lumtsuyes* bailan en círculo alrededor de sus respectivos *mashas.* La voz también monótona de la cantora «cajista», junto a los elementales acordes de los violines y el arpa, contribuyen a crear una imagen de situaciones inconclusas y repetitivas. Pero la música y el canto son únicamente acompañantes de los desplazamientos y de los gestos que parecen constituir la trama central de la fiesta *Masha.* Los momentos más importantes en un esquema diacrónico son los siguientes:

a. *Conjunción inicial.* El 15 de noviembre, a medianoche, se hacen ofrendas: Los cotos en Jirquisccayan hacen ofrendas mirando a Arapayoc y los allaucay en Rumimasha viendo las alturas de Kequish. Éste es el permiso pedido a los *huacas.* El 16, por la tarde, el *Rucu* (acompañado usualmente de la Chacuán) baja de Kequish, la gente de Cotos lo espera y le invita a comer. Paralelamente, el *Huachano,* el Negrito o *Yanash,* viene de abajo en su caballo, con una acémila cargada de dos tinajas (cántaros de vino): el *guari* Condortocas con su Coya Guarmi, y quizá Llanca Anaco, a quienes se les representaba bajo la forma de cántaros vestidos. Los allaucay lo esperan y lo invitan a comer (gráfico 3).
b. *Alianzas rituales.* Alcalde Churkupakuy y Regidor Churkupakuy. Dos días de los funcionarios principales. Churkupakuy significa poner muchas ollas al fuego y mantenerlas. En el Alcalde Churkupakuy cotos, los *mashas* allaucay los «halagan» con sus

[20] Esto lo reiteramos inspirados en el sugerente ensayo de R. Tom Zuidema del año 1985.



bailes hasta la madrugada y al siguiente día, hacia las 3 p. m., un *masha* allaucay escapa a Nanis, un antiguo pueblo *guarí.* Igualmente sucede en el día Regidor Churkupakuy allaucay; un *masha* cotos huye a Copa, una población *llacuaz.* Luego los *mashas* regresan cargados de regalos, productos agrícolas, un tronco de maguey y acompañados por músicos y gente de Nanis y Copa, respectivamente. El regreso de los *mashas* se produce porque las *lumtsuyes* con sus ruegos y cariños han logrado «convencerlos» de volver a Mangas.[21]

c. *La ronda.* Masha Cotos Churkupakuy y Masha Allaucay Churkupakuy. La comparsa cotos sigilosamente se acerca a los allaucay, los sorprende durmiendo, les «roba» objetos, les pide un rescate simbólico y luego les baila mientras preparan el caldo para invi-

[21] Hemos recibido diversas versiones sobre le escape de los mashas, la de mayor credibilidad fue la que nos ofreció don Basilio Santos Martínez. El nos indicó que tradicionalmente los mashas cotos escapaban y se refugiaban en Arapayoc, pueblo viejo de donde míticamente vinieron los cotos a reunirse con los llacuaces.

tar a la comunidad. De igual manera, pero a la inversa, se hace durante el Masha Allaucay Churkupakuy.

d. Enfrentamiento ritual. Los nuna-toros. Al inicio de la tarde se comienza a construir un «toro» con el maguey recibido en Nanis o Copa. Los «toros» se construyen en las respectivas casas comunales en medio de discusiones, libaciones y masticación de coca. Dentro de la casa comunal allaucay se conservan varios cántaros con chicha y se invita a los asistentes. Luego de que se termina de construir el toro de maguey, llega la comparsa allaucay y todos salen a bailar frente a la casa. Bailan la música masha y en un momento determinado todos los miembros de la comparsa, empezando por el regidor, lanzan sus símbolos usados durante la fiesta al grupo congregado frente a ellos: el regidor lanza su vara, los mashas sus símbolos y las lumtsuyes sus emblemas. De manera muy repentina, casi sin transición alguna, se inicia un despliegue de banderas peruanas que forman un pequeño bosquecillo rojo y blanco, entonces la orquesta comienza a interpretar un pasodoble que se suele escuchar en las corridas de toros en la costa. Lo mismo sucede en el barrio Cotos. Esta vez los desplazamientos son más rápidos, hasta coincidir todos en la plaza de armas, ya no las comparsas que parecen haberse disuelto, sino grupos de cotos y de allaucay alentando cada uno a su nuna-toro. Caminan en grupos en la plaza de armas, siguiendo el mismo sentido que las procesiones, y hacia las 5 de la tarde se producen enfrentamientos tan confusos y simbólicos que ambos se reclaman triunfadores.
e. Mashaccaray. Es el último día de licencias y exageraciones grotescas. Las lumtsuyes dan de comer abundantemente a los mashas y éstos recíprocamente dan de beber licor a las lumtsuyes. Este es el momento final de la fiesta masha.

Además de nuestra propia lectura o interpretación de esta Masha de Mangas, que la hemos presentado en las perspectivas sincrónica y diacrónica, hemos querido —como lo recomienda V. Turner — preguntar a los mismos protagonistas por el significa-

[22] «The structure and properties of ritual symbols may be infered from three classes of data: (1) external from and observable characteristics; (2) interpretations

do de su fiesta. Luego de analizar etnográficamente a la comunidad y de haber observado los símbolos y los desplazamientos, ahora quisiéramos preguntarnos por el significado, el mensaje y la función del Masha. La tradición oral es tan sorprendentemente dinámica dentro de esos pobladores que, si bien no tienen una historia escrita de sus orígenes, orgullosamente pueden decir que tienen una historia memorizada. Más aún, tienen una misteriosa tabla-quipu, ahora abandonada en la iglesia, cuyo estudio más preciso nos revelará con mayor detalle las habilidades memorizadoras y clasificatorias de este grupo campesino.

Pero ahora volveré a las versiones de los protagonistas. Todos coinciden en señalar los siguientes rasgos esenciales de la fundación de Mangas: tres personas bajaron del Ñaupallacta Kequish, Sakazul, Kekesul y Allaucay, tocando pinko y tamborcillo[24]. Luego se reunieron con un varayoc del barrio Cotos y decidieron construir una iglesia en Siclapampa. Los de Kequish, por venir de las alturas, demoraban en llegar y los de Arapayoc les impusieron un castigo. Los de Allaucay usaron artimañas para demostrar que Siclapampa no era un buen lugar y entonces fueron más arriba, a la laguna de Mingascocha. Drenaron la laguna, la convirtieron en la Pampa de Callán y allí fundaron la población de Mangas.

offered by specialists and by laymen; (3) significant contexts largely worked out by the anthropologist» (TURNER 1967: 201).

[23] El estudio mencionado de Román Robles Mendoza, 1982, es un excelente análisis morfológico de la tabla-quipu. Pero desgraciadamente no continuó hasta llegar al análisis etnográfico y antropológico y buscar las relaciones de esta tabla con los dos barrios y con los grupos de parentesco. Esta tabla-quipu, que aparentemente es un padrón de los comuneros, además de tener el nombre de cada uno de ellos, tiene inmediatamente después los hilos de colores que los distinguen. Sería de gran interés ver las asociaciones —aunque los nombres son casi ilegibles— entre las mitades, los grupos familiares y los colores. Esto ayudaría muchísimo a entender el simbolismo de los colores de la fiesta Masha y a resolver otros problemas que aún esperan soluciones definitivas.

[24] Este fragmento inicial lo he tomado de la información que me dio don Julio Rojas Abad, director del colegio San Francisco de Mangas en 1984 que coincide —aunque no en los nombres— con el mítico descenso de los tres mallquis llacuaces de los ayllos Julia Tamborga y Caiau Tamborga que aparecen en las declaraciones de indígenas en el documento de 1662.

[25] Los otros informantes que me ofrecieron más ricas y coloridas versiones fueron Eleodoro Flores Santos, cotos, y don Rufino Arcayo, un fantaseador mangasino allaucay de 80 afios.

[26] Es interesante anotar que E. Santos Flores, cotos, se refiere a Mingascocha, el lugar donde ahora se supone ubicado el barrio Allaucay, y que don Rufino Arcayoy,

Todos dicen que se hace el Masha para recordar los orígenes de la población.

Masha, en consecuencia, no solamente es una fiesta; es más bien un ritual — el remanente de un viejo taqui sagrado — que aún sigue sujetándose a normas precisas en el uso de indumentarias, en la dirección de los desplazamientos, en la expresión de los gestos, en el tipo de música y en el mensaje de los cantos. Todo está sujeto a reglas y todo igualmente tiene un contenido simbólico. Si nos preguntamos ahora qué significa la fiesta Masha, sin lugar a dudas una respuesta sería la lectura que los mismos pobladores —con profundo conocimiento de sus símbolos— hacen de esta fiesta como una repetición del acto fundacional, histórico según ellos, y mítico de acuerdo con nuestra perspectiva. Pero estos pobladores tienen a menudo interpretaciones parciales (cotosinas o allau-quinas) o segmentadas (solamente de ciertas partes de la fiesta). Quisiera, luego de seguir varios pasos progresivos, intentar una interpretación global de su significado, mensaje y función.

El Masha actual evidentemente no es el original. Pero tampoco es difícil «imaginar» lo que ha podido ser el auténtico ritual; la aproximación histórica y etnográfica que hemos realizado nos ayudará a «imaginar» con la rigurosidad de una extrapolación estadística. Pensamos que la función original del Masha fue calendárica y servía para organizar ritualmente el trabajo colectivo en los ocho campos dedicados a los cultivos de papas y ocas. Los curacas de pachaca, o los especialistas de los rituales calendáricos, deben haber dirigido, «bailando», como lo recuerda insistentemente Garcilaso de la Vega, los trabajos colectivos en las tierras comunales, de los huacas y de los curacas. Con la dominación colonial, la iglesia de San Francisco se impone como el lugar central del pueblo, reem-

allaucay, dice que la laguna se convirtió en la Pampa de Callan lo cual hace recordar dos elementos importantes dentro de la historia de esta población: Callan la casa sagrada de los curacas, donde se hacían las ofrendas a Condortocas, mallqui de los cotos, y nos hace pensar también en los Callan Poma, curacas de pachaca descendientes del mallqui anterior.

[27] He usado el concepto de símbolo tal como es definido por B. J. Isbell: «A symbol can be defined as a motimaved entity, Duch as a Word, an image, an object, ora n action. Symbols are percevied as havimg inherent blue separable from that which is symbolized. An icon is a representation that stands for an object by virtue of likeness or analogy: Symbols are utilized in rituals to unambiguously construct concepts...» (1985: 17).

plazo a las diversas «casas sagradas» que existían en los *ayllos* y se convierte en el símbolo de la religión permitida. Por lo tanto, para escapar a las persecuciones de los extirpadores de idolatrías, los indígenas, de una manera probablemente consciente y con el conocimiento técnico de los especialistas en el ritual, reprodujeron en el techo de la iglesia la geografía de los campos de cultivo de temporal que rodeaban a la población. Progresivamente, quizá desde la segunda mitad del siglo XVII, los *varayocs* comienzan a reemplazar a los *curacas* y sacerdotes para legalizar aún más el ritual. Serán ellos, en adelante, quienes bailarán delante de las comparsas, y asumirán la responsabilidad de la fiesta y continuarán con la vieja tradición de organizar los trabajos en los cultivos de temporal (papas y ocas). ¿Cómo entender el significado de los *mashas y lumtsuyes?* De acuerdo con uno de los mejores informantes[28], los *mashas* salían del barrio Cotos y las *lumtsuyes* de Allaucay, *Ura Barrio.* Así, la relación de agricultores y pastores, de abajo arriba, también sería una relación de masculino-femenino. Y así también el valor semántico de los términos *masha* (yerno) y *lumtsuy* (nuera) adquiere mayor claridad y se presentarían como símbolos que ritualizan las alianzas matrimoniales entre los dos barrios[29].

Ahora, si quisiéramos buscar el significado simbólico, tendríamos que decir que la *conjunción inicial* de *guarís* y *llacuaces,* representados en el *Huachano* y el *Rucu,* tiene que ver con el parentesco por línea paterna de los *curacas* con los *mallquis* y, en general, de los miembros del *ayllo* con sus progenitores míticos. Los *mashas* y *lumtsuyes* representarían el intercambio de mujeres entre ambos barrios que ritualizarían las alianzas matrimoniales. La «pelea de los *nuna-toros»* debe ritualizar esa vieja oposición, de antagonismo y complementariedad, entre *guarís* y *llacuaces,* que se disuelve violentamente cuando todos los participantes de las comparsas —en sus respectivas casas comunales— se despojan de sus símbolos y asumen la bandera peruana como un símbolo de conjunción. Los

28 Testimonio de don Basilio Santos, Cotos, de 75 años en 1984. Otro hecho que podría reafirmar la información de don Basilio lo observamos durante la fiesta de la Virgen del Rosario este mismo año: todos los funcionarios varones fueron del barrio Cotos y las dos mujeres estandartes del barrio Allaucay.

29 Esta explicación resolvería el problema que Román Robles Mendoza (1982) plantea en su estudio cuando afirma —siguiendo el testimonio de uno de sus informantes— que los *masha* representan a los españoles y las *lumtsuyes,* dos

movimientos previos a la «lucha de los nuna-toros» son desplazamientos de grupos portando multitud de banderas peruana s como símbolos de integración. El enfrentamiento — contrariamente a la versión de algunos informantes[30] — no se llega a realizar. Este ritual, en el siglo xvii, fue uno de los mecanismos que transportaban y desarrollaban la crisis y la fragmentación de las identidades andinas. Los mangasinos eran guarís y llacuaces, por oposición a otros grupos étnicos. Ahora, en el siglo xx, los campesinos, usando nuevos símbolos, hacen del Masha una fiesta de integración: las banderas peruanas las usan para mostrar que, por encima de las diferencias de guarís y llacuaces, todos son peruanos. Así queda demostrado que esta fiesta Masha, versión moderna de viejos rituales, se organiza sobre tradicionales principios andinos y se mantiene porque indudablemente transmite nuevos mensajes. Es decir, la dualidad y la reciprocidad puestas al servicio de necesidades modernas.

Las funciones sociales de esta fiesta Masha son muy complejas y no las abordaremos en su totalidad. Los miembros de las comparsas desempeñan cargos que se ordenan dentro de una jerarquía por la cual todos los individuos de la comunidad deben pasar, o «bailar», para usar los términos de los propios protagonistais, hasta convertirse en hombres respetables. Los cargos no solamente constituyen una escalera de ascenso social, sino también son funciones rituales que permiten a los miembros de la comunidad el lucimiento, la ostentación y el dispendio. Ningún individuo puede cumplir un cargo sin recibir ayuda económica o ritual de los familiares y amigos. Por eso, el cumplimiento de estos cargos consolida los grupos de parentesco, amplía las alianzas y perpetúa los ordenamientos sociales. Después de la fiesta, los grupos familiares y los barrios salen fortalecidos por la ayuda mutua y los compromisos futuros. Pero, además, la fiesta Masha tiene una función relacionada con la identidad colectiva: encontramos que una mujer —como en los documentos de idolatrías— entona tristes cancio-

para cada uno, simbolizarían la poligamia que los españoles practicaban con las mujeres indígenas. Esta interpretación parece poco consistente y surge de la lectura de la indumentaria-símbolo que usa el masha, muy semejante a la que utilizan los capitanes de la comparsa Inca-Capitán.

30 Don Basilio Santos me informó que numerosas veces la «pelea de nuna-toros» terminaba en luchas campales entre los barrios con saldos de muchos heridos.

nes al compás de un tamborcillo. Doña Clotilde Rojas, «cajista» de los allaucay en 1984 buena cantora, mujer simpática y monolingüe quechua, en sus improvisadas canciones hacía alusiones al «gran dios sol», a «nosotros que bajamos de la montaña» y también cantaba a los vivos, a los muertos y a los ausentes. Nos hace recordar a la vieja Vecosina colonial, cuando decía «cómo seríamos felices si ellos estarían vivos...», y luego seguía cantando, o narrando, la historia familiar de los que cumplían sus cargos en la comparsa allaucay. Todas sus canciones, que más bien eran evocaciones históricas, las dice en quechua, como aquéllas entonadas por los sacerdotes o sacerdotisas a quienes perseguía Bernardo de Noboa en 1662, prohibiendo cantar y bailar a los dioses étnicos.

Una identidad en construcción: La moderna tragedia de Atahuallpa

La supervivencia del recuerdo oral, como norma social o como memoria colectiva, tiene una enorme vitalidad en las sociedades andinas del Perú central. Esto lo hemos ejemplificado en la permanencia y vitalidad del Masha. Los rituales que vitalizan la memoria de estos pueblos y que, al mismo tiempo, moldean sus identidades se sustentan en viejos principios andinos que también organizan la vida material y espiritual de estas poblaciones campesinas. El rito, desde esta perspectiva, no solamente transmite una memoria, una cosmogonía y una identidad; también reproduce el ordenamiento social y legitima las jerarquías: según los taquis sagrados, las noblezas de curacas aparecen como descendencias que se emparentan con los dioses y están revestidas de poderes casi divinos. Así, el rito es la repetición de un acto primordial y funciona como un mecanismo que anula cualquier innovación. En situaciones extremas, como la dominación europea en el Perú colonial, los rituales se transforman y adquieren nuevos contenidos, pero siguen conservando sus rasgos estructurales, sus principios básicos, su simbología, y sus funciones no sufren una gran modificación. Esto es lo que ahora trataremos de estudiar.

Podría indicar, como una advertencia preliminar necesaria, que el Masha — que acabamos de estudiar — representa una forma

[31] Todas estas indicaciones y tradiciones las recibimos de don Julio Rojas Abad.

secularizada actual de un viejo taqui que ha perdurado como folclore, como un arcaísmo, pero que sigue conservando sus características esenciales. A continuación, a través del estudio de algunos aspectos de las fiestas patronales en Áncash, trataremos de analizar las formas actuales de los rituales que surgen en el mundo andino como consecuencia de los violentos procesos de aculturación organizados por el arzobispado de Lima. El proceso de transformación de los rituales andinos estaría representado por el esquema siguiente: Taqui sagrado/Masha/ Comparsa Inca-Capitán. El Masha es una rara supervivencia de un taqui sagrado, ajustado primero a una situación plena de prohibiciones y que luego, con el advenimiento de una mayor libertad para los indígenas, parece haber retomado sus rasgos esenciales. La comparsa Inca-Capitán será la alternativa permitida que los rituales andinos siguieron para poder subsistir, pero sin perder la estructura y las funciones que tuvieron antes.

a. La conquista en las fiestas de Áncash

Existe una interesante geografía de la representación de los acontecimientos de Cajamarca en el folclore popular de la sierra central. Aunque no se posee una exacta delimitación de este ámbito folclórico regional, podemos afirmar que en muchas provincias de los departamentos de Áncash, Lima, Junín, Pasco y Huánuco, esta representación tiene una gran vitalidad. En cientos de pueblos de esta región, durante sus fiestas patronales, es decir, en el momento ritual más importante de sus existencias, una comparsa llamada Inca-Capitán, siguiendo las indicaciones de los «expertos», los guardianes de la tradición, representa de manera incompleta y creativa los acontecimientos sucedidos en Cajamarca entre 1532 y 1533. Es decir, la llegada de los españoles a Cajamarca, el enfrentamiento con los indígenas, la captura y finalmente la muerte del inca Atahuallpa.

[32] Richard Schaedel en su breve ensayo «La representación de la muerte del Inca Atahualpa e la fiesta de la Virgen de la Puerta» (Cultura Peruana, vol. XII, N.° 53, Lima, 1952 y Revista Escena 8,1957), estudia esta representación en una provincia más al norte pero convertida en una simple danza. Ésta es probablemente una de las formas finales que adquiere esta representación antes de desaparecer de las fiestas campesinas, aunque el autor la considera como una representación teatral

No se trata, como en el caso de las representaciones de Oruro, Toco o Chayanta, las tres en Bolivia y bastante estudiadas en los últimos años, de escenificaciones casi teatrales, aparentemente muy ricas en simbolismo, con vestimentas que hacen recordar la época prehispánica, con bastante fidelidad en la representación de los acontecimientos y al final con un mensaje andino, nativista y de esperanza mesiánica, que parece denunciar la permanente ruptura que aún existiría en Bolivia entre «indios» y «no-indios», o entre «indios» y «criollos bolivianos». Esta representación, interpretada en el caso boliviano como una permanencia del trauma de la conquista en las mentalidades colectivas, puede ser también considerada como una prueba interesante de la permanencia de una identidad indígena, componente de una utopía andina, en conflicto frente a una probable identidad boliviana que se inspira sobre todo en la herencia occidental.

Los estudios sobre esta misma representación en América Central y México son también abundantes; todas las descripciones parecen coincidir en presentarlas como diversas variantes de una danza única. Pero además, en fechas muy cercanas, se han publicado para Bolivia (BALMORI 1955; LARA 1957) y para Guatemala

sin diálogo. Nosotros más bien consideramos que se trata de una danza, ya no enraizada en el funcionamiento de toda la fiesta, expresión muy transformada de las comparsas originales como las que aún se pueden observar en la sierra central del Perú.

[33] Considero que el estudio de Clemente Hernando Balmori de 1955 sigue, sobre todo por sus intuiciones, siendo el más sugerente. Él es quien habla por primera vez del ciclo de las representaciones teatrales andinas sobre la muerte de Atahuallpa como una importante expresión de las mentalidades indígenas. Además publicó la versión íntegra de Oruro que se representaba, por compañías locales de teatro más campesinas que urbanas, durante el domingo y lunes de carnavales, en la fiesta patronal de la Virgen del Socavón. Jesús Lara comprendió muy rápidamente la importancia de estos textos de teatro popular indígena y emprendió su búsqueda. Así, el año 1957 publicó un texto similar fechado en Chayanta 1871 que tituló *Tragedia de la muerte de Atahuallpa.* Luego, en 1971, fue novedosa la relectura de estos textos por Nathan Wachtel para demostrar la existencia de un trauma de la conquista en las conciencias colectivas en el mundo andino.

[34] Es bastante interesante el estudio de José Barirentos, *Tecum Untan. El baile de la Conquista como elemento de investigación histórica* (Guatemala, 1941). El autor insiste constantemente en hablar de baile, pero parece tratarse de una representación que dura 6 u 8 horas y donde los actores intercambian diálogos. Aunque la danza predomina, tal como en Otuzco en los pueblos bolivianos, los autores prefieren hablar siempre de representación teatral. Luego, el estudio de

(BARRIENTOS 1941; BODE 1961) diversos e interesantes textos de los diálogos que acompañan a estas danzas, las cuales invitan a pensar en la existencia de una sola y compleja representación teatral campesina sobre la muerte de los últimos reyes indígenas en América Central y en las regiones andinas. En el Perú central, la región que hemos estudiado, este drama popular nunca lo hemos encontrado como representación teatral, ni casi teatral, sino fundamentalmente como danzas realizadas por comparsas que desarrollan, con la intervención de toda la población, el argumento de la tragedia de Atahuallpa dentro de las fiestas patronales.

A pesar de ello, creemos que es posible encontrar, para el caso peruano, textos de este tipo, de danzas muy teatralizadas y con intenso diálogo, pero que seguramente son «obras campesinas» representadas por grupos de especialistas en las pequeñas poblaciones rurales, como hacen aún hoy los escolares en sus respectivas escuelas o colegios de provincias alejadas con obras teatrales clásicas o con otras escritas por ellos mismos o por sus profesores. A este género quizá pertenezcan los diversos textos que se han publicado recientemente para el Perú central, con largos diálogos, confusos significados, elaborados trabajosamente por los expertos de las regiones rurales. Pero estas diversas «relaciones» publicadas no ofrecen ninguna credibilidad, no han sido acompañadas de una elemental crítica histórica, lingüística o etnográfica, ni de un análisis aunque sea superficial de la puesta en escena.

Barbara Bode, *The Dance of the Conquest of Guatemala* (Nueva Orleáns, 1961), es más antropológico, sin descuidar lo histórico. Ella también lo llama un «dance-drama», pero insiste igualmente en una representación casi teatral. Al redactar su texto, en 1960, desconocía los estudios de C.H. Balmori y J. Lara, por eso solamente suponía una difusión mayor de esta danza en las regiones andinas. Además, propone que los textos que sirven para la representación casi deben provenir del siglo xix, aunque la danza sea de una antigüedad mucho mayor. Para el caso mexicano existen muchos estudios interesantes sobre la Danza de las Plumas y la Danza de la Gran Conquista; cito solamente el breve estudio de Frances Gillmor (1943).

[35] El estudio más interesante sobre este tema es el de Enrique Gonzales Carré y Fermín Rivera Pineda, «La muerte del Inca en Santa Ana de Tusi» (1982). Ellos no transcriben un texto, pero sí intentan una observación etnográfica de la fiesta patronal de Tusi e insisten en «ver» la muerte de Atahuallpa donde parece existir la supervivencia de un ritual aún más andino. Los casos opuestos, textos publicados sin ningún otro tipo de análisis, son el de Roger Ravines *et al.* (1985) y Wilfredo Kapsoli (1985). El estudio de Mily Olguín de Marte y Francisco Iriarte Brenner

En las fiestas patronales de los pueblos del Perú central las encontramos más bien bajo la forma de representaciones colectivas, como las mascaradas populares de los *charivari* franceses,[36] en las cuales, sobre una estructura organizativa propia a todas las fiestas andinas, se montan funciones representativas o roles sociales que son desempeñados por funcionarios, llamados también en otros sitios *carguyoc* o mayordomos, responsables de los gastos en estas festividades. El desarrollo de una fiesta andina de este tipo, si se observa como un turista contempla los desplazamientos de los indígenas de Trobriand durante la ceremonia Kula, podría aparecer como una ingenua y curiosa mojiganga campesina. Pero cuando es analizada desde la perspectiva histórica y etnográfica, estas fiestas y representaciones adquieren una enorme importancia como mecanismos sociales y rituales que vehiculan viejos problemas, nuevas angustias y escondidas esperanzas de las poblaciones andinas. Entre ellos, un desprecio por lo indio, una admiración por lo español y la búsqueda de una nueva identidad.

En estas fiestas, los cargos o funciones más importantes son los de Inca y Capitán. Ésta posiblemente fue la jerarquía original, pero en la actualidad hay una nítida inversión: el cargo más prestigioso y costoso es el de Capitán. Es el preferido de los *mishtis* de la sierra central. El cargo de Inca demanda menos gastos y generalmente lo asumen campesinos pobres o simplemente los menos pudientes en cada localidad rural. Esta realidad actual contrasta con el complejo ritual que acompaña al Inca: disfraz llamativo y suntuoso, acompañamiento de las *pallas* y de un conjunto de cuerdas que interpreta una música aparentemente muy indígena.

El Inca, desde un punto de vista escenográfico, es el que desempeña el rol más importante en esta comparsa danzante. Frente

(en Ravines *et al.* 1985) parece acercarse, aunque muy confusamente, a una interesante evaluación de la comparsa Inca-Capitán en algunos distritos de la provincia de Cajatambo.

36 Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (1981) han estudiado esta forma de protesta social, colectiva, estridente, lanzando gritos, golpeando cacerolas y desplazándose ante la casa de aquel notable del pueblo, hombre viejo y generalmente viudo, que desposaba una jovencita en edad matrimonial y alteraba el frágil equilibrio de sexos en una población campesina. Esta protesta era antes una real condena social, pero luego se transforma en folclore y la protesta no pasa de ser una mascarada popular. En esto encontramos una cercana similitud con la comparsa Inca-Capitán que estudiamos en este capítulo.

al complicado ritual que acompaña a los desplazamientos del Inca, podemos observar la simplicidad con la que actúa el Capitán y sus acompañantes o vasallos. Ellos se presentan con trajes a la usanza actual, con bandas muy vistosas que les atraviesan el pecho, con imponentes espadas y a caballo.

De alguna manera, el baile y los desplazamientos de esta comparsa Inca-Capitán reflejan la realidad del encuentro desigual entre una aparente docilidad indígena y el potencial bélico español alentado por la fe cristiana[38] Esto mismo se puede observar en la lectura de la música interpretada por el conjunto de cuerdas (dos violines, un arpa y una trompeta con sordina) que acompaña al Inca; una música con suaves modulaciones, más bien monótona y sin los estruendos que hacen los instrumentos de percusión y de viento que acompañan al Capitán.

La predominancia que tiene el Inca dentro del ritual es contraria al prestigio social de este rol. Las élites sociales de estos pueblos se identifican con el Capitán y las mayorías pobres con el Inca. Esta inversión es producto de las transformaciones sociales que han afectado a estos pueblos en los dos últimos siglos. Las más importantes han sido la desaparición de las noblezas indígenas y

[37] Las bandas del capitán y de los acompañantes se mandan confeccionar especialmente para cada ocasión; pero los menos adinerados prefieren alquilarlas. Las espadas son antiguas, de gran belleza y autenticidad, circulan en alquiler por toda la región central. Lo mismo sucede con la vestimenta del inca, del Rumiñahui y de las pallas. La circulación, a través del alquiler, da vida a una interesante actividad mercantil y a una serie de oficios artesanales derivados de estas fiestas. Lo mismo se podría decir de las bandas de músicos y de las orquestas de cuerdas. El oficio de músico permite la subsistencia de muchos jóvenes e incluso existen conocidas familias dedicadas a este oficio. Basta recordar el conjunto de cuerdas de Ichoca, las dos bandas de músicos de Mangas, la de Chamas y de Huamgri. Mangas —como ya lo hemos indicado— es una especie de centro musical rodeado por un perímetro de pequeñas poblaciones donde existen también interesantes bandas de músicos. Este circuito de bienes y servicios se mantiene activo durante todo el año, pero fundamentalmente en la estación seca que va de mayo a octubre, en que el trabajo se vuelve música, fantasía y embriaguez. La música sin partituras deriva en fantasía y el pago en cerveza en embriaguez. El buen músico lo demuestra embriagado, se dice en la región. Pero esto no hace menos serio y profesional el trabajo. Estas bandas y conjuntos de cuerdas, muy a menudo, son contratados para venir a Lima a tocar en los locales de los clubes distritales y provinciales de la sierra central.

[38] Por docilidad indígena queremos indicar la incomprensión que tuvieron durante el encuentro de Cajamarca. El testimonio de Garcilaso de la Vega, probablemente

la instalación de los *mishtis* aculturados, los mestizos culturales pro occidentales, en las cúspides de las pirámides soriales de estos pequeños pueblos campesinos. El lugar que ocupaban las noblezas indígenas en la época colonial, interesadas en rescatar lo inca y probablemente las que difundieron esta representación en las regiones andinas en la segunda mitad del siglo xvii, lo ocuparon — luego del fracaso de la rebelión de Túpac Amaru II— los *mishtis,* los aculturados, interesados más bien en realzar lo occidental representado en el rol del Capitán. Este enunciado es muy simple, pero la realidad fue mucho más compleja.[39]

Lo que queríamos enfatizar, aunque de manera preliminar, es el hecho de que la inversión de los roles de esta representación está estrechamente ligada a las transformaciones de estas pequeñas sociedades rurales y del sistema en su totalidad.

b. Estructura, junción y símbolos

Los patrones de organización de estas fiestas son semejantes a los que podemos observar en casi todas las regiones andinas, peruanas, bolivianas o centroamericanas. Son fiestas — como en el caso de *Masha* - que tratan de organizarse al margen de una economía de mercado; no son reuniones mercantiles, ni ferias, sino más bien celebraciones anuales que dinamizan las estructuras sociales de

sobrecargado de fantasía y de ideología cusqueña, nos permite afirmar que los acompañantes de Atahuallpa en Cajamarca no descuidaron el ritual hasta el último momento.

39 El análisis de esta inversión tiene que ver con las diferentes velocidades de aculturación y lo desarrollaremos ampliamente en la tercera parte de nuestra investigación.

40 La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Bastará consultar las revistas *América Indígena, Perú Indígena* y la *Revista del Museo Nacional* para tener una idea de la profusión de estos estudios. Destacan los estudios de folcloristas como Josafat Roel, o de antropólogos como Héctor Martínez e incluso los estudios de Manuel Marzal. Me limito a mencionar una reciente tesis doctoral, la de Blas Gutiérrez, «Culture et pouvoir au Pérou: le compadrazgo chez le quechua» (París, 1983), donde se realiza una aproximación a los rituales y su perdurabilidad. Aquí se hace una interesante referencia a las formas de organización de las fiestas de Canas y Canchis. Para el área centroamericana me limito a mencionar el libro de Waldemar R. Smith, *El sistema de fiestas y el cambio económico* (México, 1981), por ser un buen análisis monográfico que además resume muchos estudios sobre el tema para esta región.

estas poblaciones y crean compromisos futuros que parecen reproducir de manera indefinida el orden andino. El atractivo de estas reuniones no está constituido por los productos que se expenden, ni por el prestigio regional del santo patrón del lugar. Son, más bien, desde la perspectiva etnográfica, grandes concentraciones que atraen a emigrantes residentes en localidades lejanas y a forasteros de los pueblos vecinos que llegan para compartir, de manera aparentemente gratuita, comida, bebida, diversión y danzas ofrecidas por los funcionarios de las fiestas.

He estudiado tres variantes de esta fiesta que corresponden a poblaciones elegidas por representar modelos diferentes de comportamiento económico, social y cultural. Todas ellas en la actual provincia de Bolognesi, que históricamente hemos estudiado como región de Cajatambo.

a. *Santiago de Chilcas.* Se celebra del 22 al 27 de julio. El día central es el 25; día del patrón San Santiago. Chilcas es una población situada a 3.500 msnm, en una pequeña altiplanicie muy expuesta a los vientos fríos de invierno, que practica la agricultura, la ganadería y que actualmente tiene un camino afirmado por donde pueden ingresar camiones pequeños. La población es bilingüe, castellano y quechua (tipo Áncash-Huaylas); muy mestiza en lo cultural y estrechamente vinculada a las economías costeñas. En la época prehispánica era gobernada dentro de la *chaupi guaranga* de Lampas, pero luego se incorporó administrativamente a la encomienda de Ocros, la antigua *caiau guaranga.* Los vínculos con Ocros han sido estrechos y conflictivos, tanto por ser llacuaces como por compartir algunos canales de regadío. Ahora está considerablemente disminuida por una fuerte emigración de jóvenes, lo que ha originado una relativa abundancia de tierras de cultivo y de pastos comunales. La población aparece nítidamente dividida en dos barrios: Santiago (Chillka) y Bellavista (Pirau).

[41] Como fue el caso de antiguas ferias mercantiles, como las de Vilque o Tungasuca, para las regiones andinas, hasta fines del siglo xix. O ferias religioso-mercantiles como la feria de la Virgen de Guadalupe en Pacasmayo, que hasta fines del siglo xrx constituyó un encuentro comercial anual. Hay los casos de ferias o reuniones puramente religiosas como la fiesta de la Cruz de Chalpón, en Motupe, o la del Sefior de los Milagros en Lima.

[42] Un informante nos habló de cuatro barrios: a) Kallwas kantu; b) Haywas; c) San Santiago (Chilka); y d) Bellavista (Pirau).

b. *Chiquián.* Capital de la provincia de Bolognesi, con una población aproximada de ocho mil habitantes,[43] fue en la época prehispánica un importante centro de administración de las tres *guarangas* de Lampas y residencia del *curaca* principal Collana, pero siempre dependiente de Cajatambo, ubicada en la región más alta de esta provincia. Por la intensidad de su comercio, por sus extensos campos de trigo, cebada, maíz, tubérculos y por su enorme pampa de Lampas, dedicada al pastoreo de ganado, es fácil deducir la presencia, en épocas anteriores, de una élite social más enriquecida y poderosa que aquella que encontramos en los otros distritos de esta provincia. Pero nunca hubo importantes haciendas en sus alrededores, sino más bien propiedades medianas como Pancal, de la familia Pardo. La pequeña «aristocracia» rural de este pueblo, sin embargo, estaba vinculada a la posesión de la tierra, aunque sus propiedades no siempre eran unidades continuas sino una suma de medianas parcelas dispersas, así como considerables rebaños pastando en alfalfares de zonas bajas o en los pastos naturales de la pampa de Lampas. Por otro lado, Chiquián deja la impresión de pueblo relativamente nuevo, con una iglesia fundada en 1711, cuando ya los otros de la antigua provincia, los del «Alto Cajatambo», se encontraban declinando. Esta población también está dividida en dos barrios: Umpay *(Hana Barrio),* al sur, y Kihuillan *(Ura Barrio),* al norte. La línea divisoria parece haber sido la *Chaupi* calle, ahora calle Comercio. En la actualidad, los nombres quechuas de las calles casi han desaparecido y todas tienen nombres que evocan la independencia de 1821 o la guerra con Chile de 1879. Lo cual también se observa en Chilcas y en Mangas. Es la única población, en esta provincia de Bolognesi, que posee luz eléctrica por las noches. Su fiesta patronal es el 30 de agosto, el día de Santa Rosa de Lima.

c. *Mangas.* Ya hemos descrito suficientemente a esta población en un subcapítulo anterior; ahora insistiremos solamente en aspectos que nos serán de utilidad inmediata. Es una población de altura donde viven aproximadamente de 110 a 120 familias comuneras,

[43] *Homenaje a la provincia de Bolognesi. Bodas de Diamante.* Cuadernos de difusión N.° 13, Huaraz, p. 7.

[44] La monografía más interesante sobre esta población es el estudio de Alberto Carrillo Ramírez, *Luis Pardo: el gran bandido* (Lima, 1967).

pero cuyo total —también por la fuerte emigración de jóvenes— difícilmente sobrepasa los 400 habitantes permanentes. Lo que impresiona en su actual arquitectura urbana es la enorme dimensión de su iglesia, en relación con el resto de la población. Posiblemente fue una importante doctrina religiosa en la época colonial, centro de residencia de los franciscanos encargados de catequizar a los indígenas de esta región. Ahora la iglesia está abandonada, el convento casi destruido, la iglesia secundaria reemplazada por un mediocre mercado dominical y la población en su conjunto deja la impresión de haber pasado por momentos mejores. Crisis y descristianización parecerían afectar a numerosos pueblos del Alto Cajatambo, una situación contraria a esa época de violenta catequesis que los afectó en el siglo xvii. Pero los dioses cristianos no se han ido de Mangas: allí tienen a la Virgen del Rosario de Zaragoza; ni los dioses andinos han regresado. Se trata más bien de una situación de desnivel en relación con las otras poblaciones: Mangas sigue caminando a un ritmo más bien tradicional.

Al igual que los pueblos anteriores, Mangas está dividido en dos barrios muy bien diferenciados: Hana Barrio (Cotos), al sur, y Ura Barrio (Allaucay), al norte. Pero, como ya lo indicamos, ésta no es una estricta división espacial, sino que más bien tiene que ver con el parentesco y normalmente viven entremezclados. La pertenencia a los barrios se transmite por línea paterna, aunque existen excepciones y otras formas o normas de transmisión.[46] Aunque desde los pueblos vecinos, como Chiquián o Llaclla, es mirado como un «pueblo de indios», podemos decir que es culturalmente muy mestizo. El camino afirmado para camiones pequeños sólo llegó en 1980 a esta población, pero por esto no se debe decir que es un pueblo que acaba de salir del aislamiento, ya que existen antiguos y eficaces caminos de herradura que comunicaban a Mangas con la costa y con todos los pueblos vecinos como Copa, Poquián,

45 De nuevo hacemos referencia al interesante ensayo antropológico de Román Robles Mendoza (1982) sobre esta población, donde también son analizados los dos barrios.

46 En la historia genealógica de don Basilio Santos Martínez, uno de mis informantes preferidos, siempre los varones fueron cotos y él mismo lo es. Por línea de su madre, todos sus ascendientes varones fueron allaucay. Su historia familiar es un buen ejemplo de los matrimonios cruzados entre cotos y allaucay, pero en sus conversaciones siempre se refería a los allaucay como los de arriba, de las punas,

Chamas, Nanis y Gorgorillo. Su fiesta patronal es el 12 de octubre, día de la Virgen del Pilar de Zaragoza, la patrona de Mangas.

En los tres casos se observa una misma organización de la fiesta patronal: los funcionarios asumen los gastos de las fiestas para invitar comidas, bebidas alcohólicas y ofrecer música a los amigos, familiares y simples forasteros. Los funcionarios se organizan de la siguiente manera:

Comparsa Capitán

	Chilcas	Chiquián	Mangas
Capitán	2		1 1
Acompañantes	2	4	2
Abanderado	-	1	-

Comparsa Inca

	Chilcas	Chiquián	Mangas
Inca	2		1 1
Rumiñahuio Sinchiruna	1	1	-
Pallas del Inca	2	4	2
Pallas del Rumiñahui	2	4	

Funcionarios fuera de comparsa

Mayordomos	2	4	
Mayorales	-	4	-
Estandartes	-	1	2

Hemos dividido a los funcionarios en dos comparsas, la del Inca y la del Capitán, que bailan independientemente, y los funcionarios fuera de comparsa, que constituyen cargos menores que no cumplen ninguna función danzante. Pero como se observa en el cuadro anterior, hay una cierta heterogeneidad en lo que se refiere

los menos cultivados. Oposición y complementariedad estarían encarnadas en su propia historia familiar. Cuando una mujer cotos se casa con alguien de fuera, los hijos serían cotos. Pero también un hombre cotos, casado con una mujer allaucay o viceversa, por la convivencia de las tierras, puede adoptar el barrio de su mujer.

a los tipos de funcionarios y además habría que hacer las siguientes indicaciones: en Chilcas, quizá como una consecuencia de la relativa abundancia de tierras, hay desde 1940 aproximadamente dos incas y dos capitanes; uno obligatorio y otro voluntario en ambos roles. En Chilcas, el Rumiñahui se llama Sinchiruna y siempre acompaña al Inca; en cambio en Chiquián el Rumiñahui tiene una cierta independencia, posee sus cuatro *pallas* que lo acompañan en sus desplazamientos y vuelve más complejo el ritual de la comparsa indígena en esta población. La actuación de los hombres oscila desde una presencia hegemónica en Chilcas, hasta una presencia numéricamente igualitaria en Mangas. En esta comunidad las «estandarteras» —que llevan estandartes religiosos (de San Francisco y la Virgen del Rosario, respectivamente) — se hacen acompañar, cada una de ellas, por dos jovencitas vestidas como las *pallas* del Inca.

Por otro lado, la organización de la fiesta refleja el ordenamiento de estas poblaciones. El Inca y el Capitán, por ejemplo, en el caso de Mangas, salen de cada uno de los barrios. De la misma manera las estandarteras; una es cotos (barrio de arriba) y la otra allaucay (barrio de abajo). En Chiquián, donde la división dual se encuentra en escombros y tiene una función nominativa y no organizativa, el Inca y el Capitán provienen teóricamente de cada uno de los barrios. De la misma manera, los mayordomos, que cuidan las cuatro capillas de la plaza de armas, y las mayorales, encargadas del *montiapay,* que consiste en adornar con ramas de romero a las andas de la Virgen Santa Rosa y de San Francisco, son residuos de la milenaria cuatripartición andina. De todo esto se puede deducir la presencia del juego de la dualidad y la cuatripartición más como huella que como norma; principios que, de acuerdo con un modelo teórico, han debido normar la elección de las ocho *pallas* durante la ceremonia del *Huilacuy,* a 15 días de la celebración central. Incluso se podría decir que estas fiestas tienen una estructura única y se ordenan con referencia a un modelo ideal en constante deterioro. En cada población, por sus características propias, el desarrollo adquiere una morfología singular. Por ejemplo, en Chiquián cada mayordomo construye una capilla triangular en cada esquina de la plaza de armas y en éstas se detiene la Virgen durante la procesión;

[47] Testimonio de don Ananias Espíritu Robles, de 75 años.

en Chilcas no se edifican capillas pero San Santiago se detiene en cada esquina y el capellán laico hace rezos y plegarias en Mangas solamente se erige una capilla en el lado derecho de la plaza de armas, la procesión sigue una marcha ininterrumpida pero en cada esquina se cambia el acompañamiento de las bandas. Todas éstas son huellas que nos permiten afirmar que estas fiestas se organizaban de acuerdo con una sola estructura organizativa y bajo un modelo único que ahora se encuentra en crisis.

Los gastos teóricos que realizan los funcionarios son relativamente gigantescos y casi inconcebibles si los medimos con las nociones corrientes de una economía de mercado. Por ejemplo, el Capitán de Chiquián el año 1984, Elias Jaime Valderrama, vicepresidente de la comunidad de Chiquián, mediano ganadero de Cotocoto, había sacrificado —para indicar las cifras menos exageradas— cinco reses y treinta carneros para invitar a «la población». El Inca, Gaudencio Romero Allauca, exhibía colgadas —en el zaguán de su humilde casa— tres cabezas de reses y diez de carneros y calculaba que los gastos totales de su parte serían, aproximadamente, veinte millones de soles. El mayordomo Nicanor Rivera, quien sacrificó una res y 17 carneros, nos indicó que los gastos totales de su mayordomía se elevaban a 15 millones. El gasto total aproximado que realizó el Capitán doblaba los gastos del Inca. En total, se calculaba que ese año de 1984, caracterizado por un catastrófico descenso de los intercambios mercantiles durante la fiesta, el gasto de los funcionarios llegaba a los 200 millones de soles. Es decir, se lograba poner en circulación, sin el recurso a una economía de mercado, una cantidad tan considerable de bienes y servicios como en cualquier fiesta costeña de regular importancia.

En la realidad, los gastos monetarios personales de los funcionarios se reducen hasta casi desaparecer, ya que más bien la acumulación de bienes y servicios es producto de un entrecruzamiento de varios ciclos de reciprocidad. Por ejemplo, en el caso de Elmer Ramírez, Capitán voluntario de la fiesta de Chilcas (1984), un amigo de Llipa, propietario de un camión, le prestó la banda de plata (lujoso distintivo ceremonial) y le ofreció la banda de músicos de Mangas. Otro amigo, Aurelio Chávez, de Pimachi, con quien traba-

[48] El sueldo de once meses de un profesor principal, máxima categoría, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

jó en las minas de Chanco, lo acompañó como su vasallo durante la fiesta y le prestó la espada. En este caso, Elmer Ramírez le había ofrecido una prestación semejante. Este Capitán, trabajador minero en la actualidad, había ahorrado durante varios años para una semana de ostentación, derroche y dispendio. Había degollado animales de su rebaño familiar, preparado abundante chicha y comprado aguardiente en la costa. Pero en todo momento los parientes y amigos lo asistían con considerables ayudas a través de la modalidad del *rantín.* G. J. Parker y A. Chávez definen esta categoría de la siguiente manera: «Reciprocidad (en el préstamo); la devolución de algo prestado, sea la misma cosa, o servicio, otro valor semejante, suele agregarse un poco más con interés» (1976: 148). Las deudas contraídas con los *qquélis,* amigos y parientes que ayudan, se pagan en el futuro en las mismas especies, cuando los ahora donantes desempeñen los cargos de funcionarios: un toro se paga con un toro; igualmente se puede ofrecer el alquiler de una banda de músicos o un conjunto de cuerdas con la esperanza de recibir un contradón exactamente igual. Hasta se podía ganar un interés según la definición de Parker y Chávez. El *rantín* era como una inversión comprometida para el futuro. Por eso, para conservar la simetría de los intercambios, es frecuente observar la existencia de un cuaderno donde los funcionarios pasantes anotan las ayudas recibidas; ésta es una forma muy moderna de memorizar el «debe» que se pagará en el transcurso de toda una vida individual. El *rantín* indica entonces un intercambio casi simétricamente obligatorio: *«papata prestamay rantimpaq,* préstame papas para que te devuelva igual» (PARKER & CHÁVEZ 1976:148).

Por eso había indicado que estas fiestas ponen en marcha, todos los años, varios ciclos de intercambios de dones y contradones que crean compromisos futuros de reciprocidad simétrica. Los ciclos actuales que podemos distinguir son los siguientes:

1. Entre parientes, quienes asumen los gastos más importantes. Los *rantín* más frecuentes son entre hermanos y primos.
2. Entre aliados matrimoniales. Los acompañantes generalmente son cuñados.
3. Entre amigos endógenos (originales del mismo pueblo) y exógenos (de pueblos vecinos). Aquí es posible encontrar nítidamente

la solidaridad de los miembros de cada uno de los barrios; los qquelis de Chiquián y los camachicos de Chilcas casi siempre pertenecen a este grupo de solidaridad. El resultado visible de estos ciclos de intercambios es el acopio de bienes y servicios para la realización exitosa de la fiesta. Pero la consecuencia más importante, subyacente, invisible a la observación superficial de estos ciclos anuales, es la renovación de una estructura de relaciones sociales que crea compromisos, obligaciones, consolida alianzas y pone en marcha, a su vez, nuevos ciclos de dones y contradones. De esta manera, la fiesta andina se encarga de dinamizar las estructuras de parentesco real y ficticio. Los parientes, aliados y amigos se identifican con su grupo y colaboran arduamente para el éxito colectivo frente a los grupos opuestos.

Finalmente, podemos decir que estas fiestas desencadenan una competencia de ostentación, derroche y dispendio que opone a los grupos de parentesco y, de manera más extensa, a las antiguas mitades sociales de los ordenamientos andinos. Una competencia de invitar, beber, bailar y lucir sus estrambóticas vestimentas. El mayor prestigio está en función directa al mayor derroche y ostentación, lo cual, desde una perspectiva occidental, podría parecer irracional, pero que en estas pequeñas poblaciones andinas es una forma de legitimar a las élites locales y un mecanismo para obtener un consenso social favorable. Por otro lado, en estas fiestas patronales se observa la repetición de un fenómeno que la antropología andina ha estudiado ampliamente y que es ya un tema tradicional: los gastos dispendiosos que demandan estos cargos generan circuitos de redistribución que parecerían trivializar los procesos de acumulación en estas pequeñas sociedades rurales. Ésta es una impresión falsa, pues, contrariamente, a través de estas fiestas las desigualdades sociales se fortifican y encuentran una justificación ideológica.

Los símbolos durante estas fiestas, y en particular en la comparsa Inca-Capitán, tienen que ver con la indumentaria de los personajes, los desplazamientos, el baile, los gestos y la música. Todos ellos son indesligables y forman estructuras de significación simbólica. El Inca está caracterizado por el uso de una vis-

tosa indumentaria, una remanga (camisa) de origen colonial, sobrecargados adornos de fantasía que casi ocultan su rostro, una trenza de pelo largo postizo y una hachita (antigua champí.) generalmente de plata. Cuando observamos las acuarelas de B. Martínez Compañón[49] de 1784 aproximadamente, encontramos que el hacha actual se parece a la que usaba el chimo en las danzas de ese siglo, pero que la vestimenta se mantiene en sus rasgos esenciales. También podríamos decir que las pallas conservan la remanga, lliclla y la pollera (falda) típica. El conjunto de cuerdas, que en las acuarelas de Martínez Compañón parece acompañar al chimo, más bien parece ser el mismo que en la actualidad acompaña al Inca: un arpa, dos violines y a veces una trompeta con sordina que interpretan una música muy modulada, con una textura muy semejante a los huaynos andinos en general. El Rumiñahui, Sinchiruna o Catequilla en otros lugares viste una indumentaria semejante, pero llevando una especie de pica en lugar de la hachita simbólica. Una indumentaria colorida, el rostro casi oculto, el porte de un hacha de plata, el acompañamiento de las pallas y del Rumiñahui es lo que caracteriza al Inca. En Chiquián, donde el ritual es más complejo, durante los desplazamientos el Rumiñahui va adelante, luego sus pallas, después las pallas del Inca y finalmente él mismo. En la Pinkichida, el Inca tiene la preeminencia para comenzar y terminar esta danza de saludo y encuentro. Es el que ingresa primero a bailar, invitado por el canto de las pallas, y el único que observa sentado, con un aire misterioso y de jactancia, el ingreso de los otros miembros de las comparsas.

El Capitán, al igual que en las acuarelas de Martínez Compañón, solamente usa un elegante traje, como los que cual quiera puede usar en las ciudades costeñas. La prestancia de este funcionario consiste en cambiar de traje todos los días que dure el baile de la comparsa. Los símbolos más visibles que lo acompañan son el uso de grandes espadas durante los bailes, briosos caballos en el momento de la entrada, bandas cruzadas en el pecho como identificación y una estridente y numerosa banda que lo acompaña en todos sus desplazamientos. No hay mayor ceremonial en ellos. No

[49] MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar Jayme, Trujillo del Perú a fines del siglo xviii (Madrid, 1936), lámina LVIII, tomo ii, pp. 151-152: Danzas del chimo y de pallas; lámina LXVI, tomo ii, pp. 172-173: Danzas de la degollación del inca.



1. *Mangas:* Viejo pueblo chinchaysuyo.



2. *Chilcas:* Viejo pueblo Ilacuaz



3. *Chiquián:* Chaupi calle o calle comercio.



4. *Masha:* El huachano delante de la comparsa Cotos.



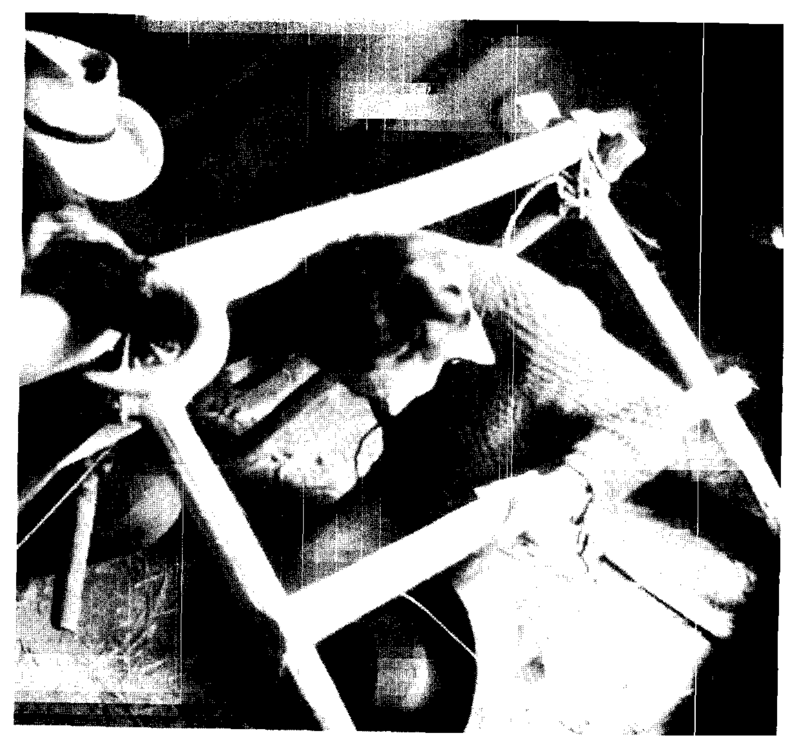
5. El *Ruku* delante de la comparsa allaucay.



6. *Masha:* La cajista de allaucay.



7. *Masha:* Lumtsuys cuidan al masha.



8. Con el maguey se construye el Nuna-Toro.



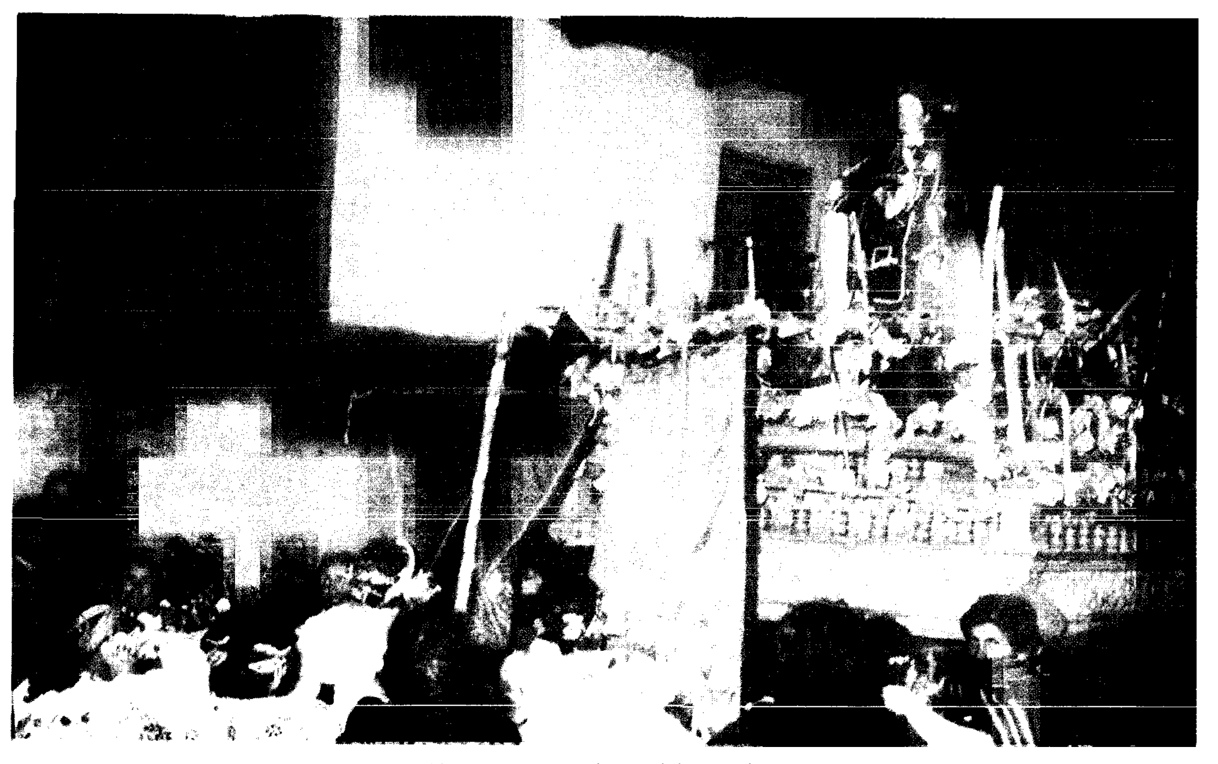
9. Bailan alrededor del Nuna-Toro.



10. Los funcionarios se despojan de su símbolos.



11. *Martínez Compañón.* Los españoles cortan la cabeza al Inca



12. *Mangas:* La virgen del Rosario.



13. *Mangas:* El capitán y sus vasallos.



14. *Chiquián:* El sol del Inca.



15. *Mangas.* El sol del Inca.



16. *Chilcas:* La remanga del Inca.



17. *Mangas*. La guerra.



18. *Mangas.* Conjunto de cuerdas del Inca.



19. *Mangas.* La banda del capitán.



20. *Mangas.* La guerra, los indígenas.



21. *Chiquián.* La guerra. Grito del abanderado: «¡A la plaza!».



22. *Chilcas*: La guerra.



23. *Chiquián:* La resistencia indígena.



24. *Chiquián:* El Inca capturado.

tiene acompañamiento de mujeres cantoras, sino más bien de dos «vasallos» o acompañantes y un abanderado que en en siglo xviii portaba la bandera española y que en la actualidad lleva la bandera peruana. Sus desplazamientos tienen redoble de tambores, estridencia de metales y sonido de trompetas que crean una impresión de mayor potencia frente al canto, casi llanto, de las *pallas* que acompañan al Inca. Ellas le cantan, le ruegan simbólicamente, lo halagan, lo protegen aun en los difíciles momentos de la entrada. Ambos ceremoniales, el del Inca y el del Capitán, forman — como lo indicamos — estructuras de representación simbólica muy familiares para los campesinos de la región. El Inca representa lo autóctono, lo colorido, el canto triste, el sonido de los violines y también al derrotado. Contrariamente, el Capitán, que baila con la cabeza levantada, es el símbolo masculino, por el estruendo de la música y el uso de las armas y caballos.

c. La violencia como ritual: Pizarrofrente a Atahuallpa

Desde la perspectiva diacrónica, en la fiesta patronal podemos encontrar dos estructuras que parecen agregarse o superponerse: «la fiesta española» y la «fiesta indígena», el ritual cristiano y el andino. En el cuadro que presentamos (pág. 90) podemos observar los momentos más importantes en que se descomponen estas tres fiestas de la provincia de Bolognesi. El cuadro está basado, por ser la más completa y rica, en la fiesta patronal de Chiquián. ..

Esquema diacrónico de la fiesta patronal

	CHILCAS	CHIQUIÁN	MANGAS
1. SALVA: Llegan las bandas de músicos	X	X	X
2. VÍSPERA: Procesión nocturna	X	X	X
3. DÍA CENTRAL DEL SANTO	X	X	X
4. Paseo de autoridades o procesión diurna		X	
5. ENTRADA: Pinkichida del Capitán y del Inca	X	X	X
6. Pinkichida de los mayordomos y estandartes (1.ª corrida de toros)		X	
7. Pinkichida de los comisarios y mayorales (2.ª corrida de toros)		X	
8. DESPACHO de las bandas	X	X	X

Toda la celebración parece desarrollarse en cuatro días de fiesta cristiana y cuatro de fiesta andina. Los primeros son destinados a los rituales cristianos como procesiones, desfiles de estandartes y misas; los segundos para celebrar la participación de los funcionarios en la fiesta y para «representar» —con los desplazamientos de las comparsas y el canto de las *pallas*— los acontecimientos de Cajamarca. Es simbólico que la puerta de la iglesia se cierre luego del día central del santo o de la procesión diurna, para dar paso a la fiesta profana. Este esquema de dos fiestas agregadas adquiere una forma diferente, pero sin perder ese carácter dual, en las poblaciones más pequeñas. El día central, en Mangas y Chilcas, por un avanzado deterioro de las prácticas cristianas, no tiene mucha importancia y más bien es como un día de descanso para la entrada, que ocurre al día siguiente.

Casi todos los documentos de la época colonial, producidos por los extirpadores de idolatrías que recorrían los pueblos de esta región de Cajatambo, coinciden en señalar que las fechas más importantes para sus *taquis* sagrados eran: Corpus Christi *(Oncoy Mita* - cosecha) y Todos los Santos *(Pocoy Mita* - siembra). Pero algunos testigos comienzan a mencionar, en los documentos de Bernardo de Noboa (1656-1662), que los ritos también se hacían en las fiestas del Santo Patrón, como San Francisco en Mangas. La simbiosis de ambas fiestas era denunciada constantemente como una estrategia indígena para conservar sus propios cultos. Los extirpadores optaron por cambiar los calendarios de las fiestas, aunque esto implicara un cambio de los santos patrones de cada pueblo. Así se explica, como en otros casos, que San Francisco quedara relegado a un segundo plano en Chiquián y en Mangas, detrás de Santa Rosa de Lima y de la Virgen del Rosario, respectivamente. Estos desplazamientos, las manipulaciones de los curas doctrineros y la persistencia de los rituales indígenas han dejado una marcada presencia en la actual fiesta patronal.

Las investigaciones iconográficas de la arqueóloga francesa Anne Marie Hocquenghem (1978) nos muestran que los combates rituales, donde parecen enfrentarse las clásicas mitades andinas, ya se pueden observar con nitidez en la época de los moche de la costa norte (200-700 d. C). Escenas complejas, donde guerreros se enfrentan en parejas y que parecen terminar con la captura del enemigo.

En la época inca, de acuerdo con los cronistas Cobo, Molina, Polo de Ondegardo y Acosta, los combates rituales se realizaban durante el día de luna nueva. Estos enfrentamientos de jóvenes se hacían en la plaza principal del Cusco (ROWE 1946: 309). Era, según Cristóbal de Molina, la oposición ritual de las dos mitades, *hanan* y *hurin,* que conformaban la ciudad del Cusco. Estos combates formaban parte de la gran ceremonia del *Kamay,* vinculada a la agricultura del maíz y a la legitimación de las noblezas indígenas.

En la época colonial, estos enfrentamientos rituales fueron parte importante de los ceremoniales indígenas practicados en la clandestinidad y que en Cajatambo se expresaban en el encuentro de *guarís* y *llacuaces,* que aún se recuerda en la fiesta *Masha.* Pero también los podemos encontrar en otras regiones del Perú actual, como el *Chiaraje* de la provincia de Canas-Cusco, estudiado en 1953 por A. Alencastre y Georges Dumézil, de una espectacularidad tan grande que se ha convertido en motivo de visita turística y objeto preferido de estudio para muchos antropólogos.

A continuación me limitaré a estudiar cómo este fenómeno se presenta en las representaciones colectivas de la conquista que se hacen, a través de la comparsa Inca-Capitán, en las fiestas patronales de Chilcas, Chiquián y Mangas. El enfrentamiento, el momento culminante de la actuación de las comparsas, es lo que comúnmente se llama «entrada». Ésta se realiza luego del día central, después de que el Santo Patrón ha salido en su segundo recorrido y cuando teóricamente la iglesia se ha cerrado, de acuerdo con nuestra explicación inicial, luego de terminada la fiesta cristiana. En Chilcas y Mangas, la «entrada» se hace al día siguiente de la segunda procesión y en Chiquián dos días después. La «entrada» tiene dos momentos importantes estrechamente vinculados y que se desarrollan casi durante el mismo día. Los llamaré «la larga noche» (los preparativos) y «la guerra ritual».

La larga noche

> (A)quella noche se esforzaron unos a otro considerando que no tenían otro socorro sino el de Dios, en cuya ayuda esperaban, haciendo lo que en sí era, como hombres animosos; y en toda aquella noche estuvieron guardando el real y aderazando sus armas, sin dormir en toda ella.
> (ZARATE 1949 (1555): cap. iv)

A esta «larga noche» en Chilcas se le llama Wayccacay, que podría traducirse como visita de casa en casa, para bailar, alegrarse y beber aguardiente. En Chiquián le llaman Shorakuy o Shurakuy: es un ceremonial a través del cual el Inca y el Capitán hacen «cariños» a todos los parientes y amigos, hacen gracia para «jugar» o «combatir» durante la «entrada». En Mangas se le denomina Huilacuy,[50] que podría traducirse como avisar, advertir, que tiene la misma finalidad de ganar «aliados» para la «guerra» de la tarde del mismo día. En los tres casos, los desplazamientos del Inca y del Capitán, con su orquesta y banda, respectivamente, se inician muy de madrugada, aproximadamente a las 2 a. m. La música de la orquesta y de la banda, los desplazamientos de los grupos, los bailes en la puerta de cada casa, el repique de campanas y los petardos de luces y sonido no permiten dormir durante esta noche. Se podría decir que se repite una noche de vigilia colectiva durante la cual se anudan alianzas y compromisos para la «guerra ritual». Con una fidelidad sorprendente, sin saberlo ni pensarlo, por la acción de los rituales o de los mecanismos inconscientes de la memoria colectiva, estas pequeñas colectividades campesinas, que aparentemente sólo buscan la diversión y la embriaguez, repiten la tensa vigilia de los españoles en la víspera de la captura de Atahuallpa en Cajamarca.[51]

50 Huilacuy en Chiquián corresponde a la ceremonia, 15 antes del día central a través de la cual el Inca elige a sus pallas.

51 Los cronistas que ofrecen las descripciones más dramáticas de la angustia de la vigilia son Francisco de Jerez, Miguel de Estete, Agustín de Zárate y Pedro Pizarro. Pero aquí debemos agregar que estas vigilias de licencia, baile y embriaguez las encontramos también bajo la forma de rondas en una fiesta muy andina como Masha. Los mashas de un barrio visitan a los del barrio opuesto para mantenerlos despiertos, para «alegrarlos» mientras preparan la comida para invitar al siguiente día. Pero en el caso de la comparsa Inca-Capitán, la finalidad parece ser diferente: se ganan alianzas durante la noche.

La guerra ritual

> En llegando Atabilpa en medio de la plaza, hizo que todos estuviesen quedos, y la litera en el que venía y las otras en alto: no cesaba de entrar en la plaza. (JEREZ 1949 (1534): 69)

Este es el momento culminante de las fiestas patronales de la sierra central; la diversión colectiva alcanza su momento de mayor dramatismo. Las comparsas descansan brevemente en la mañana y desde el mediodía se remidan los desplazamientos. El Inca y el Capitán recorren la población incesantemente. Esa mañana, por primera vez, hacen su aparición los hombres a caballo: en Chilcas y Mangas el Capitán y sus «acompañantes» hacen alardes en la plaza de armas. En Chiquián se producen enérgicos desplazamientos de grupos a caballo para visitar a los funcionarios amigos. En los dos pueblos anteriores, el Capitán porta una imponente espada; no así en Chiquián, en donde se ha eliminado la espada del Capitán y la hachita de plata del Inca es de una rusticidad contrastante con las hermosas y cortantes hachitas de plata que se exhibieron, el año 1984, en Chilcas y Mangas.

Durante todo el desarrollo de la fiesta, desde la víspera en que la comparsa indígena comienza a llevar sus lujosas vestimentas, el Inca carga su hachita en la mano derecha y en la izquierda una cadena muy fina que sale de la parte inferior del manto. En las visitas previas, cuando se encuentran el Inca y el Capitán, siguiendo el mensaje de las estrofas cantadas por las *pallas,* bailan siempre frente a frente y moviendo pendularmente sus respectivas armas. Estos son los encuentros preparatorios durante los cuales siempre se sigue un mismo ritual: primero baila el Inca, luego el Rumiñahui, después los acompañantes y finalmente el «Gran Pizarro», como lo llaman las *pallas* en sus canciones.

A mediodía, todos los funcionarios se retiran a sus casas. En la mañana se ha evitado la embriaguez para lucirse mejor durante la «entrada». En Chiquián la «guerra» adquiere, por razones que tienen que ver probablemente con el tamaño de la población, una espectacularidad inusitada. La «entrada», como en los acontecimientos reales de Cajamarca, se produce en la tarde.[52]

[52] Aquí también hay que recordar que la «pelea de los *nuna-toros»* en el *Masha* de Mangas se produce en la tarde, cuando ya está casi por oscurecer.

El desarrollo de la «entrada» en Chiquián es bastante complejo. En una pequeña plaza al norte de la población se realiza la concentración previa de jinetes que acompañarán al Capitán. Ellos son los «españoles»: los «aliados» que aceptaron «acompañarlo» durante el *Shorakuy* de la madrugada. A las 4 p. m. aproximadamente, más o menos a la misma hora que en Chilcas y en Mangas, se inicia la arremetida de los jinetes para llegar a la plaza de armas. Tienen que recorrer unos 500 metros y durante este trayecto encuentran la «tenaz» resistencia del grupo de parientes y amigos del Inca y su Rumiñahui; las *pallas* siempre rodean al Inca como tratando de protegerlo del avance de los jinetes. Durante este recorrido, los «españoles», con un patetismo y fidelidad sorprendentes, tratan de avanzar bajo la lluvia de caramelos y de frutos que son lanzados con una cierta violencia y dirigidos fundamentalmente a los rostros. Esto es lo que produce incidentes, fricciones, insultos, gritos y hasta intentos de atropellar a los «indios», pero finalmente todos respetan la «tradición»: los «españoles» avanzan hasta la plaza de armas por la *Chaupi* calle, luego por la calle paralela, como regresando hacia el norte, llegan a la plaza de Acho o plaza Jircán, donde se producirá el desenlace final.

A la entrada del Inca, de sus *pallas* y del Rumiñahui a la plaza Jircán, se produce la detonación de una larga cadena de petardos que atraviesa toda la plaza. Se tiene la impresión, para un observador participante, que ha llegado el momento culminante del encuentro bélico. El Inca — según la costumbre— debe dar dos vueltas a la plaza y luego tratar de escapar de sus perseguidores. Si lo logra —lo cual rara vez sucede— el Capitán es «castigado» comprando cerveza o con una afrenta trivial. Pero el desarrollo normal, según la tradición de Chiquián, es que tanto el Inca como el Capitán son «capturados» en el desenlace: el Inca por los familiares del Capitán y éste por las *pallas* del Inca. Pero luego, en el fragor y turbulencia de los acontecimientos, donde se producen empellones e intercambios de golpes, ambos grupos, con sus respectivos «prisioneros», y bajo las exigencias de la «experta» que dirige enérgicamente el desarrollo del ritual y el canto de las *pallas,* comienzan a bailar entrelazados un alegre huayno. Unos minutos más tarde, los grupos se dirigen a la casa del Capitán y participan alegremente en lo que suele llamarse el «baile de confraternidad ra-

cial de indios y españoles». Es decir que aquí, en Chiquián, como en las representaciones similares realizadas en México y Guatemala, se produce una conjunción final: un simbólico abrazo entre «vencidos» y «vencedores».

No presentaré la «entrada» en los dos pueblos restantes; solamente me limitaré a señalar los tres momentos singulares que se observan en el caso de Mangas:

a. Luego de la «guerra», el Capitán y sus acompañantes se retiran de la plaza de armas como perseguidos por la gente, mientras que el Inca sigue aún dando vueltas en la plaza.
b. Inmediatamente una persona del barrio opuesto al del Inca lo captura y exige a las *pallas* el pago de un rescate simbólico.
c. Al final, a diferencia de Chiquián, el Inca se dirige a bailar en la casa de su estandartera, de su mismo barrio o grupo de parentesco, mientras el Capitán hace un convite para sus «aliados».

Este es un final muy diferente al de Chiquián y también más ritualizado que el de Chilcas, donde todo termina en un cierto desorden que parece disolverse con espontaneidad. En Mangas, la representación, que no tiene nada de escenográfica ni teatral, sino más bien —como en los tres casos— de movimientos colectivos, culmina con un enfrentamiento, una captura simbólica, el «pago» del rescate y luego la separación entre «españoles» e «indios». Acaba, como en las representaciones bolivianas de Oruro, Toco y Chayanta, con una disyunción.

En la actualidad la representación de los acontecimientos de Cajamarca es un ritual en crisis. Se ha reducido drásticamente su área de difusión: se representa en parte de Bolivia y en numerosas provincias de la sierra central del Perú. Pero ha dejado de ser una representación escenográfica, teatral, para convertirse en una comparsa colectiva llamada Inca-Capitán. Ahora el prestigio de los roles ha sufrido una inversión: las élites *mishtis* han convertido el cargo de Capitán, aquel que originalmente fue el agresor y quien cortó la cabeza al último rey indígena, en la función de mayor prestigio y la que demanda mayores gastos para desempeñarla. Es

un cargo casi inaccesible para las familias de campesinos pobres, y el cargo de Inca se identifica tanto con las mayorías indígenas que Luis Pardo, el legendario bandolero de Chiquián, cuando quiso dar muestras de su rebeldía contra el orden establecido, desempeñó el cargo de Inca en la fiesta de Santa Rosa de Qüquián en 1900 (CARRILLO 1967: 45).

En los tres casos analizados el desenlace es diferente, pero siempre encontramos las mismas situaciones fundamentales. Estas son las siguientes:

	Preparativos	Guerra	Captura	Muerte del Inca	Conjunción	Disjunción
Chiquián	+	+	+	-	+	-
Chilcas	+	+	-	-	-	-
Mangas	+	+	+	-	-	+

Nota: los signos equivalen a positivo (+) y a negativo (-)

Evidentemente, estamos ante un mismo modelo pero en constante deterioro y adaptado a las características de cada una de las pequeñas poblaciones. Los momentos fundamentales, la estructura esencial, la conforman los preparativos o la «larga noche» y la «guerra ritual». En Chiquián, población mestiza, y en Mangas, población más indígena, aunque la estructura esencial está presente, los desenlaces son casi opuestos.

d. Mishtis *contra indios: sin nación y sin utopía*

Si la fiesta *Masha* es un ejemplo de la secularización que sufren los *taquis* sagrados en el siglo XVII, la comparsa Inca-Capitán es un ejemplo extremo de esa transformación donde la oposición *de guaris y llacuaces* es reemplazada por esa nueva relación conflictiva de «indios» y «españoles». Son las noblezas andinas — en su búsqueda de supervivencia— las que secularizan sus rituales: quitan el mito y ponen la historia, sin modificar las estructuras subyacentes

que los hacían funcionar. Los ciclos de reciprocidad posiblemente hayan sido diferentes cuando aún los curacas y los huacas contaban con tierras y rebaños que proporcionaban los productos que se consumían en los rituales. Es probable que las noblezas indígenas «devolvieran», durante los rituales, lo producido por el trabajo ofrecido gratuitamente por los indígenas del común: esta «devolución» regeneraba alianzas y consolidaba a los grupos de poder. Ahora, la situación —tal como la hemos mostrado— no es muy diferente, y aunque los ciclos de intercambios son más simétricos no logran unificar a todo un grupo social, sino que tienden más bien a separar los ricos de los pobres, los mishtis de los indios.

En la segunda mitad del siglo xvii, las élites indígenas asumían los roles de Inca y Rumiñahui y los indios «aculturados», o zambos «libertos» (como en Mangas), se disfrazaban de españoles.[53] Esta representación se fue convirtiendo en un mecanismo ritual que elogiaba lo inca y ridiculizaba lo español. Ya nadie se reclamaba guari, llacuaz, yacha, yaro o lucanas, todos eran simplemente «indios», descendientes de los incas, y definían su identidad enfrentándose ritualmente contra los españoles. Es así como este ritual se convertirá en el vehículo que conducirá al nacimiento de la utopía andina por el camino de la memorización de lo inca, de su idealización y del intento de construir una identidad india unificada.

Es posible afirmar que el modelo de la fiesta andina siempre está compuesto de las mismas estructuras fundamentales.[54] El Cacharpary de Paucartambo, muy probablemente, es equivalente al Wayccacay de Chilcas y al Shorakuy de Chiquián; la «entrada» podría ser equivalente al enfrentamiento de guarís y llacuaces, collas y chunchos, al Tipi-gallo de Lucanas o al Jala-pato de Orcotuna. En todas ellas hay, además, el dispendio, la ostentación y los gastos que originan los ciclos de reciprocidad y compromisos futuros.

¿Pero por qué la representación de los acontecimientos de Cajamarca en la sierra central? ¿Por qué en zonas tan mestizas,

[53] Esto lo analizo ampliamente en la tercera parte de este libro.

[54] Deborah Poole (1985), en un interesante ensayo, ha estudiado la fiesta patronal donde se representa la guerra con Chile desde la perspectiva y el recuerdo de los campesinos.

[55] Aquí debo expresar mi reconocimiento a mis alumnos de San Marcos que aceptaron escribir pequeños trabajos monográficos, que resultaron de gran interés, sobre sus

aculturadas y tan lejanas de ese enorme perímetro indígena que rodea al Cusco? Aún no es posible ofrecer una respuesta definitiva a estas preguntas, faltan estudios comparativos o de síntesis sobre el folclore andino. Mas todo parece indicar que es un ritual en crisis, donde la búsqueda de una identidad se realiza a través de ese viejo enfrentamiento: han logrado suprimir la muerte de Atahuallpa en todas las representaciones de esta región central, como un simbolismo para mostrar la identificación con lo andino. Es un *inkarrí* atenuado: el Inca no resucita, pero tampoco se le ejecuta. Paralelamente se puede observar una apología a los capitanes, una emulación de lo español, una sobrevaloración de lo occidental, que se vive más nítidamente en Chilcas y en Mangas. En general, podríamos decir que en la sierra central lo andino ocupa un lugar subalterno, secundario, no prestigioso; ha desaparecido la apología a lo inca. La utopía andina, esa aspiración desmedida y casi irrealizable de reconstruir un mundo indígena, ya no tiene la vitalidad de los siglos coloniales.

Por otro lado, en Chiquián la bandera nacional peruana, como cinta bicolor, adorna las cuatro capillas de la plaza de armas, también la lanza del Rumiñahui y el hacha del Inca. Además encontramos la figura prominente del «abanderado», quinto acompañante del Capitán, que lleva una enorme bandera nacional y que la utiliza casi como lanza en el momento de la trabajosa «entrada» por la *Chaupi* calle. Lo peruano, aquí en Chiquián, parece asimilarse a lo español y el sentimiento nacional parece expresarse, como en una trasnochada actitud terrateniente, en la confraternidad y tolerancia con los indios. Pero hay una conjunción, por encima de lo indio y lo español, en un «abrazo» final de peruanos.

En Mangas la situación es opuesta. Aquí se observa un desenlace con disyunción, con ruptura; no hay abanderado, no hay mucha insistencia en los símbolos nacionales y el final más bien parece una separación en esa vieja oposición de lo andino y lo

pueblos de origen. Menciono a los que he utilizado: Raúl Alcalá Sandoval, «Fiesta patronal de San Lorenzo de Putinza-Yauyos»; Ricardo Carhuarupay, «El Señor de Choquequilca en Lima»; Carmen Casallo Castilla, «La limpia de acequia en Laraos-Yauyos»; Carlos Salazar Gamarra, «El Corpus Christi en le Cusco»; Gledy Mendoza Canales, «La adoración del Niño de Oqe o la Fiesta de la Bajada de los reyes magos en Huancavelica»; Juliana Rodríguez de la Torre, «El Santiago en Lucanas». Todos estos trabajos se elaboraron en el segundo semestre de 1984.

occidental. Lo andino parece subalterno, la cultura de los pobres es sinónimo de la condición indígena. Pero todos ellos están frente a un problema de identidad: ¿peruanos o indios?, que tratan de resolver recurriendo a sus antiguos procedimientos: el ritual En la fiesta Masha simbolizan la conjunción de guarís y llacuaces enarbolando las banderas nacionales; de igual manera, en la comparsa Inca-Capitán las mismas banderas constituyen los símbolos de conjunción. En la fiesta Masha los guarís y llacuaces se fusionan en Mangas, pero en la otra comparsa aún no se logra resolver ese viejo problema de «indios» y «españoles». Esta es una demostración de las funciones modernas de un viejo ritual que nació en circunstancias coloniales, inventado probablemente para prestigiar lo indígena, para despertar un orgullo por lo inca, para criticar al conquistador y para construir una identidad india cuando aún no existía la noción de lo peruano. La transición que se produjo del Masha a la comparsa Inca-Capitán durante la segunda mitad del siglo xvii fue empujada también por la búsqueda de una identidad común. Ya no interesaba más la distinción entre guarís y llacuaces, sino más bien aquélla entre «indios» y «españoles». La historia de esta toma de conciencia, el nacimiento de la comparsa Inca-Capitán y el desarrollo de ideas utópicas andinas es lo que intentaré estudiar en las dos partes restantes de este libro.

II
Muerte de un imperio: realidad y ficción

Enmudecieron los dioses: La muerte de Atahuallpa

> (P)oco después vieron que la plaga era común, por lo cual nació en los indios umversalmente un miedo y asombro de no saber la causa del haber enmudecido sus oráculos; aunque no dejaron de sospechar que lo hubiese causado la venida de la nueva gente a su tierra.
> (GARCILASO 1960: III, 59-60)

La fantasía y la realidad, casi siempre entremezcladas en los testimonios de los cronistas, deben conjugarse para entender y explicar los acontecimientos de Cajamarca: entrada de los españoles, captura y muerte del inca. Estos hechos son bastante conocidos, los personajes también, y abundan las explicaciones. No me interesa discutir ninguno de estos aspectos, sino más bien hacer un reordenamiento de los acontecimientos desde la perspectiva del recuerdo popular que se conserva en el folclore actual del departamento de Áncash. Quisiera, a partir de un ordenamiento muy simple, reconstruir con la mayor exactitud posible lo que sucedió en Cajamarca y luego presentar las modificaciones que sufre este hecho histórico en el imaginario popular e individual de los cronistas.

Uno de los acontecimientos políticos inesperados que probablemente facilitó el rápido desarrollo de la conquista española fue la muerte prematura de Huayna Cápac y de su hijo mayor Ninan Cuyoche, en 1524 aproximadamente, cuando ambos se encontraban en la región de Quito. Aquí también fantasía y realidad parecen interpenetrarse: se sabe que murió (realidad); pero se pre-

sume que como consecuencia de una epidemia de origen europeo que se adelantó a Pizarro en la conquista de los territorios andinos (¿fantasía?).[56]

Una muerte inesperada, en circunstancias raras, cuando parece que ya se tenían noticias de que los españoles recorrían las costas del norte, debe haber generado incertidumbre, curiosidad, angustias y temores dentro de la dividida nobleza indígena gobernante. Garcilaso, virtuoso en fantasías y comentarista por excelencia, dice que durante el gobierno de Huayna Gápac hubo anuncios de desgracias futuras: un águila real (anca) perseguida por seis cernícalos y seis halcones cae herida en la plaza principal del Cusco y luego muere. Fuertes temblores sacuden la tierra; grandes olas marinas golpean la costa; cometas recorren el cielo y tres extraños círculos de diferentes colores rodean a la Luna (1960: ra, 352). La intención de Garcilaso —así vaya para esto más allá de la realidad — es indicar que presagios, impotencia y resignación comenzaron a invadir la conciencia de las noblezas gobernantes antes de que los españoles desembarcaran en Tumbes.

Ante un acontecimiento nunca antes visto, todo el equilibrio de las sociedades andinas pierde su consistencia estructural. Sus dioses, que hablaban a través de profesionales del conocimiento y las técnicas andinas, se vuelven falibles y en consecuencia mentirosos. Atahuallpa, cuando se lamentaba en su triste cautiverio de Cajamarca, lanza imprecaciones contra Pachacamac: anunció —decía— que su padre Huayna Cápac sanaría y murió; dijo a Huáscar que triunfaría y fue derrotado y se equivocó de nuevo cuando anunció el triunfo de Atahuallpa sobre los españoles. Por eso se atreve a llamarlo mentiroso. Los dioses pierden credibilidad y los indígenas recurren con mayor frecuencia a la lectura apocalíptica de los hechos anormales, como los que relata Garcilaso, o a

[56] Lo afirma así cronista Pedro Cieza de León, pero también —y con mucha mayor fantasía andina— un conocido cronista indio: «(...) el qual abia sido pestilfiencia de sarampio, y assi dentro de dos dias muere el general Mihacnacmayta con otros muchos capitanes, todos las caras llenos de caracha. Y visto por el Ynga, manda hazer una casa de piedra para esconderse, y después se esconde en ella tapándose con la misma piedra y alli muere (...)» (SANTACRUZ PACHACUTI 1879:307). Guaman Poma y Garcilaso de la Vega también afirman que Huayna Cápac supo de la llegada de los españoles, pero hay que considerar que los tres escriben en el momento en que se inicia una dura crítica a los españoles y cuando comienza a señalárseles como culpables de todos los males.

buscar explicaciones en supuestas profecías históricas. **Guaman** Poma indica lo que ha podido ser una idea consensual en las conciencias campesinas de su época, que a la muerte de Huayna Cápac y durante sus funerales en el Cusco se descifró la profecía que había sido mantenida en secreto durante muchas generaciones: unos hombres vendrían del mar *(cocha)* a conquistar el imperio. De aquí muy probablemente se derivan todas las versiones, empezando con los quipocamayos de Vaca de Castro, en las cuales los indígenas consideran que la llegada de los españoles significaba el regreso de los dioses.[58] Esta explicación la encontramos mucho más elaborada en el texto de Titu Cusi Yupanqui de 1570: los consideraron viracochas porque usaban una indumentaria diferente, andaban en caballos, leían mensajes raros en libros y cartas, por su diferente apariencia física (barba) y porque tenían *yllapas* (armas de fuego).[59] Esta misma explicación, exactamente con todos los elementos de sorpresa indicados, la encontramos de nuevo en

[57] «(De esta manera) desde Xauxa se supo questava muerta y en la ciudad del Cuzco hicieron grandes llantos y lloros de la muerte de Guayna Capac. Y la promesa y lo que le denunciaron los demonios al Ynga desde sus antepasados Yngas fue declarado: que abia de salir unos hombres llamado uiracocha. Como dicho fue; en este tiempo salieron los hombres uira cochas cristianos en esta rebuelta deste reyno. Y fue bentura y primicion de Dios que, en tanta batalla y derramamiento de sangre y perdida de la gente de este reyno, saliese los cristianos (...)» (GUAMAN POMA 1980: ii, 351). «A este miedo se juntó otro no menor, que fue la profecía de su padre Huayna Cápac, que después de sus días entrarían en sus reinos gentes nunca antes vistas ni imaginadas que quitarían a sus hijos el imperio, trocarían su república, destruirían su idolatría» (GARCILASO 1960: iii, 37).

[58] En la «Declaración de los Quipocamayos de Vaca de Castro», probablemente levantada entre 1564-1569, encontramos esta referencia «(...) y por las razones que se decían della, dejo por encarecimiento que no podía creer otra cosa sino que estos eran viracochas, poniéndoles este nombre tan sublimado haciéndoles mas que humanos (...)» (en URTEAGA 1920).

[59] «(D)ecían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes en nuestro hábito y traje, que parecían Viracochas, que es el nombre con el qual nosotros nombramos antiguamente al criador de todas las cosas, diciendo Tecsi Wiracochan, que quiere decir principio y hacedor de todo; y nombran desta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno porque deferenciaban mucho nuestro traje y semblante, y lo otro porque veían que andaban en una animarías muy grandes, las quales tenían los pies de plata; y esto decían por el relumbrar de las herraduras. Y también los llamaban así, porque los havían visto hablar a solas en uno paños blancos como una persona habla con otra; y esto por el leer en libros y cartas; y aún los llamaban Viracochas por la excelencia y parecer de las personas y mucha diferencia entre unos y otros (...) e porque les veian comer en

Guaman Poma.[60] Santacruz Pachacuti, quien escribió quizá unos años antes, justifica la estupefacción de los indígenas porque todos pensaron que se trataba del mismo Viracocha y sus mensajeros.[61] Luego, y de manera paralela, Garcilaso de la Vega —quien escribía en España pero sin perder contacto con amigos y parientes del Cusco — lleva esta versión a elevadas cumbres literarias y la convierte en la explicación más importante de los acontecimientos de Cajamarca.

a. La entrada

> (Y) eran tantas las tiendas que parecían, que cierto nos puso espanto; porque no pensábamos que indios pudiesen tener tan soberbia estancia, ni tantas tiendas, ni tan a punto; lo cual hasta allí, en las Indias nunca se vio; que nos causó a todos los españoles hasta confusión y temor, aunque no convenía mostrarse, ni menos volver atrás.
> (ESTETE 1918 (1535): 22)

El camino de Piura a Cajamarca fue recorrido sin mayores contratiempos. Fue más bien la marcha pacífica de 60 jinetes y 90 soldados de a pie que penetraban sigilosa y temerariamente en las tierras altas del imperio de los incas. Esta marcha solamente fue interrumpida por dos embajadas enviadas por Atahuallpa para confirmar sus intenciones pacíficas. Es la primera toma de contacto con las noticias de un imperio dividido por las luchas fratricidas. Francisco

plata; y también porque tenian Yllapas, nombre que nosotros tendemos para el trueno, y esto decían por los arcabuces, porque pensaban que eran truenos del cielo (...)» (TITO CUSÍ YUPANQUI 1916 (1570): 8-9).

[60] Guaman Poma indica que los indígenas —que no entendieron las guardias nocturnas de los soldados españoles— se sorprendieron de que no durmiesen. Y repite lo de Titu Cusi: diferente indumentaria, leían cartas y libros, tenían barba, espadas y todos parecían muy iguales. Pero además agrega —quizá con intención irónica— que todos pensaron que comían oro y plata, como sus caballos (GUAMAN POMA 1980: ii, 353-4).

[61] «(Y) por ellos entendieron que era el mismo Pachayachachi Viracochan o sus mensajeros, y esto los dexieron; y desques, como tiró las piezas de artillería y arcabuces, creyeron que era Viracocha; y como por los yndios fueron abissados y que eran mensajeros, assi no los tocaron mano ninguno, sin que los españoles recebiesen siquiera ser tocados» (SANTACRUZ PACHACUTI 1879: 325).

[62] Los cronistas discrepan en este punto. Hernando Pizarro, en su carta de 1533, habla de dos embajadas. Miguel de Estete habla de un embajador noble muy desenvuelto que se dedicó a observar las armas de los españoles (1918 (1535): 21). Guaman Poma nos da la curiosa versión de que el primer embajador fue su

de Jerez (1949 (1534)) nos da la interesante noticia de que el imperio había sido dividido a la muerte de Huayna Cápac Quito para Atahuallpa y Cusco para Huáscar, quien también conservaba el «señorío principal».[63] Esta versión parece estar confirmada en los textos de Blas Valera citados por Garcilaso. Guaman Poma indica una mayor precisión geográfica en esta división territorial.[64] Todo ello parece coincidir muy bien con la afirmación de Juan Santacruz, para quien Atahuallpa tuvo el título de Ingaranti.[65] Probablemente la muerte del hijo mayor de Huayna Cápac, legítimo sucesor, dejó dudas que llevarían a luchas y discordias intestinas que parece fueron normales en todos los períodos anteriores de sucesión y los españoles explotaron estratégicamente este enfrentamiento de linajes. Atahuallpa, luego de tres años de luchas intestinas, se encontraba a punto de celebrar su triunfo y de ir al Cusco para recibir las insignias reales, pero las noticias de la llegada de los españoles las recibe en Huamachuco y de aquí decide ir a Cajamarca para la entrevista con los recién llegados. Se instala en los baños, a unos kilómetros de la ciudad, inicia un ayuno ritual y se prepara para una entrevista con lo desconocido. Los españoles, paralelamente, enterados de este enfrentamiento, ofrecieron ayuda a Atahuallpa y comenzaron a utilizar todas las tácticas imaginables en esta situación: disimulo, engaño, diplomacia, pericia y ataque sorpresivo. Sin embargo, como lo atestiguarán varios cronistas del primer momento, el recorrido exitoso entre Piura y Cajamarca lo atribuían a la

pariente Martín Guaman Malque de Ayala, quien enviado por Huáscar dio la bienvenida a Pizarro en Tumbes: luego agrega que el segundo embajador, esta vez de Atahuallpa, fue Rumiñahui (1980: i, 39; ii, 353). Finalmente Garcilaso, quien expresaba la versión cusqueña de los acontecimientos, dice que Atahuallpa envió a su hermano Tito Ataucha como embajador Es interesante anotar que en todas estas versiones, sobre todo en las indígenas o mestizas, hay una oculta intención: Guaman Poma quiere demostrar que sus parientes —los *yarowillca*— desde el inicio prestaron ayuda a los españoles. Igualmente Garcilaso, apoyando a la dinastía de los Atauchi, lo incluye como uno de los embajadores.

63 «(Y) a este su hijo Atabalipa dejó por señor de una gran provincia que esta delante de Tomipunxa, la cual se dice Guito, y otro a su hijo mayor dejo todas las otras tierras y señorío principal: y por ser sucesor del señorío se llama Cusco, como su padre (...)» (JEREZ 1949 (1534): 59).

64 «Desde Xauxa hasta Quito y Nobo Reyno fue lo de Atahualpa y desde Xauxa hasta Chile, lo de Uscar» (GUAMAN POMA 1980: ii, 351).

65 «(E)l qual Ynga despacha dando nombre de íngaranti, y por Topacguallpa recibe el cargo en Quito, y por los naturales tiene por íngaranti (...)» (SANTACRUZ PACHACUTI 1879: 130).

intervención providencial de Dios y a la determinación pacífica de Atahuallpa. Por esto fue grande la sorpresa de Miguel de Estete, en la cita epígrafe que encabeza este subcapítulo, cuando al descender a Cajamarca contempló las numerosas y ordenadas tiendas de los guerreros o miembros de la comitiva real, que acampaban en la planicie que rodeaba los baños.

Parece que la llegada a Cajamarca se produjo al atardecer del 15 de noviembre de 1532. Los españoles, con toda la experiencia recogida en las campañas de las Antillas y América Central, se instalaron en los alrededores de la plaza principal y de inmediato despacharon la primera embajada española, dirigida por Hernando de Soto y Hernando Pizarro, a entrevistarse con Atahuallpa. Nos interesa este primer contacto con el inca y las impresiones escritas que quedaron. Este momento inicial, por su impacto psicológico, irá a tener una larga y casi inmutable existencia en textos y también en el imaginario colectivo andino. La carta de H. Pizarro de 1533 es la que ofrece la primera descripción de este momento. En ella se privilegian los siguientes hechos: Atahuallpa sentado, rodeado de mujeres, de caciques principales, se dirige a H. Pizarro para autorizar que los españoles ocupen tres galpones de la plaza principal y establecer que uno de ellos, el galpón de Amaru, lo reserven para Atahuallpa mismo (H. PIZARRO 1920 (1533): 160-170). La descripción de Francisco de Jerez es mucho más rica en detalles: «(Y) el tirano estaba en la puerta de su aposento sentado en un asiento bajo, y muchos indios delante del, y mujeres en pie, que casi lo rodeaban; y tenía en la frente una borla de lana que parecía seda, de color carmesí, de dos manos, asida de la cabeza con sus cordones, que le bajaba hasta los ojos; la cual le hacía mucho más grave de lo que él es; los ojos puestos en tierra, sin los alzar a mirar a ninguna parte (...)»(1949 (1534): 68). El testimonio de Jerez coincide en los elementos esenciales con la descripción de H. Pizarro y agrega nuevos detalles. No habló directamente con H. de Soto, sino a través de un noble que se dirigía al intérprete y éste al español. Rompió dicho ceremonial solamente cuando llegó Hernando Pizarro y supo que era hermano del jefe de los españoles. Es entonces cuando Jerez inserta un diálogo que parece la primera fantasía inventada sobre este encuentro inicial. En el testimonio de Pedro Pizarro, escrito hacia 1571, encontramos los mismos elementos

esenciales, pero más simplificados: «El Atabalipa estaba en este galponcillo como tengo dicho, sentado en su duo (la misma palabra que utiliza H. Pizarro en 1533), y una manta muy delgada rala que por ella vía, la cual la tenían dos mujeres, una de un cabo y la otra delante del, que le tapaban para que nadie le viese, porque lo tenían por costumbre algunos de estos señores no ser vistos de sus vasallos sino raras veces» (1978:38). Parece que P. Pizarro no describe los hechos de este primer encuentro, sino lo que la tradición oral conservaba como ritual cortesano de las noblezas andinas. Esto es muy nítido sobre todo en la última parte de su testimonio, cuando dice: «(...) lo tenían por costumbre (...)»; nos hace pensar que la imagen que describe, Atahuallpa rodeado de dos mujeres, corresponde más a la tradición que a los hechos reales del encuentro inicial. Su descripción de las insignias reales en la cabeza también enriquece a la de Jerez: coincide en los detalles, agrega la palabra llauto. Pero los detalles finales son bastante interesantes: «Caíale esta borla hasta encima de las cejas, de un dedo de grosor, que le tomaba toda la frente y todos estos señores andaban trasquilados y los orejones como a sobrepeine (...)» (P. PIZARRO 1978: 62). Luego agrega datos de la tradición popular de entonces: que Atahuallpa se cubría la cabeza como con una manta: «Poníase este señor la manta por encima de la cabeza y atabasela debajo de la barba, tapándoles las orejas: esto traía él por tapar una oreja que tenía rompida, que cuando le prendieron los de Guascar se la quebraron» (P. PIZARRO 1978:62). La impresión que dejan estas primeras descripciones del encuentro inicial es: Atahuallpa sentado, rodeado de mujeres e indios principales, con una cabeza envuelta en una manta y con adornos reales que casi le cubrían la parte superior del rostro. Imagen que nos hace recordar muchísimo a la que observamos al contemplar el Inca en las representaciones actuales de la muerte de Atahuallpa en Áncash.

b. La «larga noche»

> Pareciales que había en el real más de treinta mil hombres. Cuando el gobernador supo lo que había pasado mandó aquella noche hubiese buena guardia en el real, y mandó a su capitán general que requiriese las guardias, y que las rondas anduviesen toda la noche alrededor del real; lo cual así se hizo. (JEREZ 1949 (1534): 69)

Hernando Pizarro afirma que regresaron al anochecer a reunirse con los españoles que se quedaron en Cajamarca.[66] Luego se iniciaron los preparativos de lo que hemos denominado la «larga noche»: conversaciones, acuerdos informales, angustias y temores son los componentes más importantes de esta primera noche en que, frente a frente, indios y españoles dormían entre sobresaltos. Miguel de Estete, otro testigo presencial, dice que esa noche casi no durmieron: «(...) y asi aquella noche, mostrando los españoles mucho ánimo y regocijo, durmiendo pocos, hicimos la guardia en la plaza, de donde se veían los fuegos del ejército de los indios; lo cual era cosa espantable, que como estaban en una ladera, la mayor parte, y tan juntos unos de otros, parecía sino un cielo muy estrellado» (ESTETE 1918 (1535): 23). Esta descripción de Estete tenía la velada intención de sobredimensionar la acción de los españoles, por eso magnifica al «ejército de indios» y repite los datos de las rondas nocturnas y de la imposibilidad de dormir de la hueste española. Este último dato lo encontramos ampliado en Pedro Pizarro: «Pues vuelto Soto dio la respuesta al Marqués de lo que habia pasado, y con harto miedo toda la noche se pasó en vela» (1978: 39). Ningún español durmió para este cronista. Además agrega que Atahuallpa ordenó a su capitán Rumiñahui, con veinte mil indios, tomar un emplazamiento para evitar la huida de los españoles. De nuevo, como en el caso anterior, Pedro Pizarro olvida de sujetarse a los hechos vividos y prefiere narrar la tradición popular. Guaman Poma, el mejor traductor de lo oral en texto escrito, nos ofrece una descripción muy similar: «Como tuvo noticia Atagualpa Ynga y los señores principales y capitanes y los demás yndios de la vida de los españoles, se espantaron de que los cristia-

[66] «Ya puesto el sol, yo le dixe que me quería yr, que viesse lo que quería que dixese al gobernador. Díxome que le dixese que otro día por la mañana yría a ver, e que se apossentasse en tres galpones grandes, que estaba en aquella plaza, e uno que estaba en medio le dexasen para el» (P. PIZARRO 1978: 170).

nos no dormiese. Es que decía porque velaban y comía plata y oro, ellos como sus caballos» (1980: ii, 353). Las primeras descripciones nos dicen que pocos durmieron, luego la tradición oral hace que ninguno duerma y que finalmente los indígenas se asombren porque confunden las guardias con un insomnio generalizado.

c. La captura del inca

> Luego la delantera de la gente comenzó a entrar en la plaza; venía delante un escuadrón de indios vestidos de una librea de colores a manera de escaques; estos venían quitando las pajas del suelo y barriendo el camino. Tras estos venian otras tres escuadras vestidos de otra manera, todos cantando y bailando. Luego venía mucha gente con armaduras, patenas y coronas de oro y plata. Entre estos venía Atabalipa en una litera aforrada de plumas de papagayos de muchos colores, guarnecida de chapas de oro y plata.
> (JEREZ 1949 (1534): 71-2)

La mañana del 16 de noviembre de 1532, el día de la captura, fue aún más tensa que la larga noche anterior. Guaman Poma es el único en afirmar que Atahuallpa, enviando a su capitán Rumiñahui por la mañana, hizo el último intento para disuadir a los españoles pacíficamente e invitarlos a regresar a sus lugares de origen.[67] Éste probablemente no es un error de Guaman Poma, sino que más bien transmite la versión popular de los acontecimientos. En los primeros testimonios no encontramos ningún dato de este tipo. Hernando Pizarra, en su carta de 1533, ofrece dos datos sumamente interesantes: la demora de Atahuallpa y su ingreso a la plaza muy avanzada la tarde (1920:171). Jerez coincide en esta observación: «Viendo el gobernador que el sol se iba a poner (...)» (1949 (1534): 71); luego agrega que Pizarro tuvo que invitarlo a apresurarse a través de un emisario. Miguel de Estete llega incluso a precisarnos la hora del ingreso de Atahuallpa a la plaza: «A la hora de las cuatro comienzan a caminar por su calzada delante, derecho a donde nosotros estábamos; y a las cinco o, poco mas, llegó a la puerta de la ciudad, quedando todos los campos cubiertos de gente (...)»(1918 (1535): 24).

[67] «Entraron en Caxamarca y no (e)stava en la ciudad el dicho Ynga Atagualpa. Estaba en los baños y de los baños enbia Atagualpa su embaxador a la dicha ciudad con el capitán Rumi Ñaui, diciendo que se bolbiesen los cristianos españoles a su tierra. Don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro rresponde que no hay lugar de bolberse» (GUAMAN POMA 1980: ii, 353).

Era, evidentemente, un desplazamiento ritual. Lo que los cronistas tardíos dirán: venían acompañados de tres escuadrones de guerra, para Jerez era una situación totalmente diferente: «Tras estos venían otras tres escuadras vestidos de otra manera, todos cantando y bailando» (1949 (1534): 72). Estete, otro testigo presencial, dirá con mayor patetismo:«(...) y asi, comenzaron a entrar por la plaza hasta trescientos hombres como mozos de espuela, con sus arcos y flechas en las manos, cantando un cantar nada gracioso para los que lo oíamos; antes espantoso, porque parecía cosa infernal (...)»(1918 (1535): 24). La distribución de los que acompañaban al inca era aproximadamente la siguiente:

los que limpiaban el camino
con camisa de colores a cuadros

los que limpiaban el camino
con camisa de colores a cuadros

(I) un grupo de indios con arcos y flechas
(camisa blanca y colorada)

(II) un grupo de indios
con picas

(III) un grupo de indios
con martillos

EL INCA

(cargado por 80 señores
con camisa «azul muy rica»)

(IV) No ingresó a la plaza

Esta distribución la encontramos en Estete (1918 (1535): 24) y Jerez (1949 (1534): 71-2). Garcilaso de la Vega, como para confirmar estos datos, agrega que eran cuatro escuadrones, probablemente uno por cada *suyo* del imperio, pero que el cuarto no pudo entrar a la plaza y permaneció fuera (1960:62-3). Este cronista, quien recogió la tradición oral cusqueña, ayuda a reconstruir los hechos que no sucedieron y que consecuentemente los testigos presenciales no

pudieron ver. Los españoles, por su parte, los de caballería se dividieron en tres grupos (de Soto, H. Pizarro y Benalcázar) y los de a pie en dos grupos. Todos ellos, por lo que afirman los testigos presenciales, listos a actuar de manera sorpresiva.

De acuerdo con Jerez, Atahuallpa no era el único jefe prominente en este cortejo. Venían detrás de él dos nobles en literas y dos más en hamacas, pero no agrega ningún dato adicional (1949 (1534): 72). Pedro Pizarro, cuarenta años más tarde y transmitiendo como siempre la tradición popular, dice que solamente lo acompañaba el «Señor de Chincha»,«(...) en unas andas, que parescía a los suyos cossa de admiración, porque ningún indio por señor principal que fuese había de parescer delante del sí no fuese con una carga a cuestas y descalzo» (1978: 41). Garcilaso de la Vega completa esta información dando a entender que el que acompañaba a Atahuallpa era Rumiñahui, quien, según la información más fidedigna, era el capitán del norte, de lo que teóricamente era el Chinchaysuyo (1960: 63).

Luego suceden los hechos muy conocidos: los indígenas se instalan en la plaza, sale fray Vicente Valverde a explicarle el requerimiento y la esencia de la doctrina cristiana; Atahuallpa reacciona porque no entiende, Valverde informa de la situación a Pizarro y éste ordena desarrollar la estratagema preparada. Suena un disparo y las trompetas, los sesenta jinetes salen casi simultáneamente acompañados por los hombres de a pie comandados por Pizarro y sus hermanos. El resultado fue la primera masacre indígena en los Andes centrales: los españoles arremetieron con sus espadas y se produjo una estampida humana que hasta derribó uno de los muros de la plaza. Casi todos coinciden en señalar que fue Pizarro quien tomó prisionero al inca y que todos los nobles que lo acompañaban, los cargadores y los de las otras literas y hamacas, murieron en la misma acción. Todo esto tuvo un desarrollo muy rápido: «La batalla duró poco más de media hora, porque ya era puesto el sol cuando comenzó (...)» (JEREZ 1949 (1534): 78). Esta rapidez, y la reacción de los indígenas, dejó maravillados a los españoles: «Cosa fue maravillosa ver preso en tan breve tiempo a tan gran señor, que tan poderoso venía» (JEREZ 1949 (1534): 74). Pedro Pizarro nos dice que esta acción fue tan violenta y confusa que no fue fácil distinguir a Atahuallpa del señor de Chincha (1978:43).

A. La *muerte del inca*

> El gobernador mandó que no lo quemasen, sino que lo ahogasen atado a un palo en la plaza, y así fue hecho; y estuvo allí hasta otro día por la mañana, que los religiosos y el gobernador, con los otros españoles, lo llevaron a enterrar a la iglesia con mucha solemnidad, con toda la más honra que se le pudo hacer (...)
> (JEREZ 1949 (1534): 114).

Luego de producida la sorpresiva captura, se suceden una serie de incidentes que no sabemos si pertenecen al mundo de la fantasía o de la realidad. Lo cierto es que —con una visión muy clara de los intereses prioritarios de los españoles— Atahuallpa les propuso entregarles una fabulosa cantidad de oro y plata como rescate para ganar su libertad. Durante estas semanas de acopio de metales preciosos, los españoles vivieron como deslumbrados por los acontecimientos que veían transcurrir: la curiosidad, la codicia y la firmeza fueron aumentando en las tiendas hispánicas. El rescate significaba un compás de espera muy beneficioso para los conquistadores y durante este tiempo Atahuallpa, no comprendiendo a cabalidad lo que estaba sucediendo, se preocupaba más por terminar las luchas por el poder con su hermano que en diseñar un plan de resistencia.

El tiempo se consumía muy lentamente en Cajamarca y los indios cargadores de los metales preciosos llegaban con mucha parsimonia. De la misma manera, los rumores de supuestas resistencias indígenas inquietaban cada vez más a los españoles, todo lo cual hizo necesario el despacho de pequeños contingentes armados a penetrar en las entrañas mismas del enorme imperio, a visitar —con ánimo sacrilego— los lugares sagrados en busca de metales preciosos. Es así como el 5 de enero de 1533 Hernando Pizarro, al mando de veinte jinetes y 10 ó 12 soldados de a pie, viajando 15 días por la sierra y siete por la costa, llega a la fabulosa «mezquita», como la llama en su famosa carta, o santuario de la costa central, de Pachacamac. Instalados en este lugar, desplegaron una serie de acciones y alardes para profanar públicamente el santuario y desacralizarlo. Paralelamente pusieron en marcha un intenso movimiento de acopio de metales preciosos aportados por los mismos *curacas* de esta región central.[68]

[68] «Los caciques comarcanos me vinieron a ver e truxeron pressente; e allí en la mezquita se halló algún oro podrido que dexaron, quando escondieron lo demás:

La carta escrita por Hernando Pizarra, en noviembre de 1533, solamente unos meses más tarde en el ambiente más tropical de Santo Domingo, es el primer testimonio que muestra los momentos finales del imperio de los incas: sus tambos, el peaje en los puentes, las casas de mujeres escogidas *(acllahuasis)* en cada uno de los pueblos y todos los rituales (danzas y cantos) con los que era recibido a su paso por las poblaciones que decidían acogerlo abiertamente. Todo nos muestra que los indígenas seguían actuando, como en los momentos cruciales de Cajamarca, más ritualmente que con sentido común, en su relación con los extraños personajes desembarcados en Tumbes.

Pero Hernando Pizarra, pensando más en sus obligaciones militares y en el acopio de metales preciosos, no se interesó en los rituales, sino que más bien — como buen soldado del siglo xvi — se dedicó a crear lazos de obediencia con los jefes étnicos de la costa central y luego se trasladó a la sierra central 0auja) en busca de Calcuchima, el general más poderoso de Atahuallpa, para tratar de someterlo pacíficamente. La sorpresa de los españoles era cada vez mayor: descubrieron una impresionante multitud de indígenas congregados en Jauja, supuestamente bajo el mando del primer jefe militar de Atahuallpa, pero que no ofreció ninguna resistencia militar. Todo lo contrario, reincidieron en su comportamiento ritual, cantos y danzas para celebrar la llegada de los extraños visitantes. Lo más sorprendente, dentro de una situación de grandes emociones y angustias, fue la decisión de Calcuchima de acompañarlos voluntariamente en el camino de regreso a Cajamarca: «(...) vino de su voluntad» (H. PIZARRO 1920 (1533): 179). Así se comenzaron a suceder acontecimientos imposibles de imaginar para los europeos: rituales en homenaje al conquistador, quien profana los lugares sagrados y que finalmente hace su camino de regreso acompañado por el militar más importante en ese momento en el

de todo se juntó ochenta e cinco mili castellanos e tres mili marcos de plata» (H. PIZARRO 1920 (1533):176).

69 «En todos estos pueblos nos hicieron muy grandes fiestas de danzas e bayles» (H. PIZARRO 1920 (1533): 175).

70 «Otro día vino la gente que estaba en la plaza, que eran indios de servicio, y es verdad que avía sobre cient mili animas: allí estuvimos cinco dias. En todo este pueblo no hicieron sino baylar e cantar e grandes fiestas de borracheras» (H. PIZARRO 1920 (1533): 179).

mundo andino. Todos llegaron de regreso a Cajamarca el 25 de mayo del mismo año.

Los acontecimientos posteriores los debemos explicar más bien desde la perspectiva del soldado español renacentista, temerario y maquiavélico en la búsqueda de sus objetivos, sean elevados o simplemente vulgares. Luego del regreso de Hernando Pizarro se produce la llegada de un importante contingente al mando de Diego de Almagro. Esto les daba a las huestes españolas una mayor seguridad en sus acciones y desplazamientos: así que procedieron —rompiendo la lógica de los acontecimientos— a fundir los metales preciosos y a realizar un reparto lo más justo y exacto posible. Era el mes de julio de 1533. Esta actitud, evidentemente, reveló al inca en cautiverio y a su nobleza dispersa que no podían confiar más en los acuerdos informales con el vencedor. Además, Atahuallpa, sin razonar en términos estrictamente militares, ordena la ejecución de Huáscar, que parecía ser considerado el legítimo gobernante por los europeos. Los rumores comenzaron a incrementarse en las regiones circundantes a Cajamarca. Jerez, testigo presencial, nos dice que un *curaca* principal informó a Pizarro de las acciones de resistencia que organizaba Rumiñahui en Quito: le dijo que venían 200 mil hombres de guerra y 30 mil caribes. Estos dos pretextos, muerte de Huáscar y amenazas de Rumiñahui, fueron utilizados por los españoles para condenarlo a muerte sumariamente y ejecutarlo en el garrote el 26 de julio de 1533.

Los españoles actuaron con astucia y pensando en el control futuro de los inmensos territorios que se proponían conquistar. La captura del Cusco, la mítica y fabulosa capital del Tahuantinsuyo, era el objetivo urgente e inmediato. El camino elegido, como hombres que venían de una España casi feudal, era devolver el poder a la nobleza legítima y convertirla en un aliado seguro: así, designaron como sucesor primero a Túpac Huallpa, luego a Manco Inca,

[71] «Toda esta gente viene con un gran capitán llamado Lluminabe, y que está muy cerca de aquí, y de noche y dará en este real, quemándolo por todas partes, y al primero que trabajarán de matar sera a ti (Pizarro), y sacarán de prisión a su señor Atabalipa. Y de la gente natural de Guito vienen doscientos mil hombres de guerra y treinta mil caribes que comen carne humana (...)» (JEREZ 1949 (1534): 112).

[72] Francisco de Jerez (1534) afirma que la ejecución se produjo el 16 de noviembre de 1533: «Murió en sábado a la hora en que fue preso y desbaratado» (1949 (1534): 114). Pero prefiero seguir con John Hemming (1970: 78) la información que ofrece Pedro Sancho, secretario de Pizarro en este momento.

ambos descendientes directos de Huayna Cápac y hermanos de Huáscar. El éxito momentáneo fue más importante de lo que habían imaginado y quisiera destacar un hecho final de extraordinaria importancia: la abierta satisfacción de las noblezas cusqueñas por la ejecución de Atahuallpa y el retorno del poder imperial a uno de sus descendientes. En el Cusco, por el ingreso de los españoles y del nuevo inca, se organizaron grandes rituales festivos y probablemente consagratorios. Miguel de Estete nos cuenta que se desarrollaron festejos en la plaza principal del Cusco con la asistencia de las noblezas vivientes y de las momias de los incas muertos:

> (...) trayendo a las dichas fiestas todos sus aguelos y deudos muertos, en esta manera: después de haber ido al templo muy acompañado y hecho oración al Sol, luego por la mañana iba al enterramiento donde estaba cada uno por orden, embalsamados, como es dicho, y sentados en sus sillas, y con mucha veneración y respeto, todos por orden, los sacaban de allí y los traían a la ciudad, teniendo para cada uno su litera y los hombres con su librea que le trajesen (...). (ESTETE 1918 (1535): 54)

Luego agrega, este mismo cronista, que los indígenas daban gracias al Sol por haber permitido que sus «(...) enemigos fuesen hechados de la tierra y los señoreasen los cristianos (...)». Sin embargo, Estete mismo afirma que él no puede asegurar si éstas eran sus ocultas intenciones o más bien querían decir que preferían «conversar» con los españoles que con los seguidores de Atahuallpa. Estas fiestas duraron aproximadamente treinta días y posiblemente quedaron firmemente grabadas en el imaginario popular de la población de aquel momento. Juan de Santacruz Pachacuti, quien escribe a inicios del siglo xvii, nos da una interpretación más elaborada de este ingreso a la ciudad del Cusco:

> (...) y el Marqués con sus canas y barbas largas representaba la persona del emperador Don Carlos V, y el padre Fray Vicente con su mitra y capa, representava a la persona de San Pedro, pontífice romano, no como Santo Tomás, hecho pobre; y el dicho Ynga con sus andas y de plumerías ricas, con el bestido mas rico, con su suntorpaucar en la mano, como rey, con sus insignias reales de Capac Unancha; y los naturales gran alegría, y tantos españoles. (SANTACRUZ PACHACUTI 1879:327)

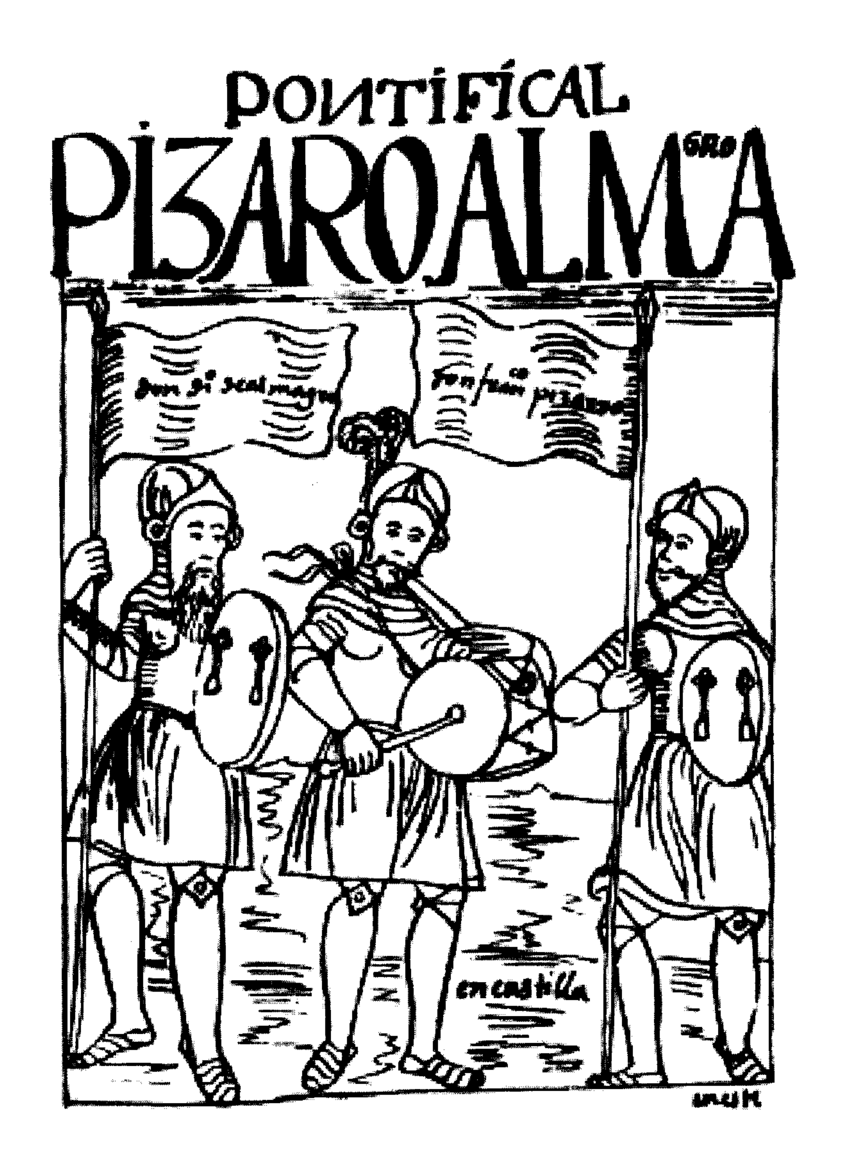
Este regocijo y alegría que provoca la derrota de Atahuallpa y el nombramiento de Manco Inca como sucesor impuesto por los viracochas lo podemos encontrar también en Garcilaso: «Por la cual muerte los indios obedecieron a los españoles como a hombres enviados de su dios el Sol, y se le rindieron en todo punto, y no les resistieron en la conquista como pudieron» (1960: ii, 364). Todos parecen coincidir en esta interpretación: por todos los Andes, por el trabajo de los *chasquis* mensajeros o de los rumores populares, se difundió la noticia de que el poder había retornado al Cusco, que el usurpador había muerto y que de nuevo la situación parecía volver a la normalidad, gracias a los extraños viracochas. La astucia española había triunfado.

e. El trabajo de la memoria en él imaginario popular

> Atagualpa Ynca fue degollado y sentenciado y le mando cortar la cavesa don Francisco Pizarro.
> (GUAMAN POMA 1980: ii, 363)

Ahora quisiera hacer un ejercicio clasificatorio de recapitulación con la finalidad de encontrar los momentos más significativos en que se podría desglosar este encuentro de Cajamarca: a) los españoles vienen pacíficamente del norte; b) llegan a Cajamarca y se produce el primer encuentro con el inca; c) la larga noche de esperas y angustias; d) ingreso ritual de Atahuallpa a Cajamarca y captura sorpresiva sin resistencia del inca; e) Rescate ofrecido por el inca; y finalmente, f) la muerte de Atahuallpa. Estos son los segmentos más importantes sobre los cuales la memoria popular irá a trabajar infatigablemente con la finalidad de encontrar una explicación lógica y valedera de los hechos ocurridos.

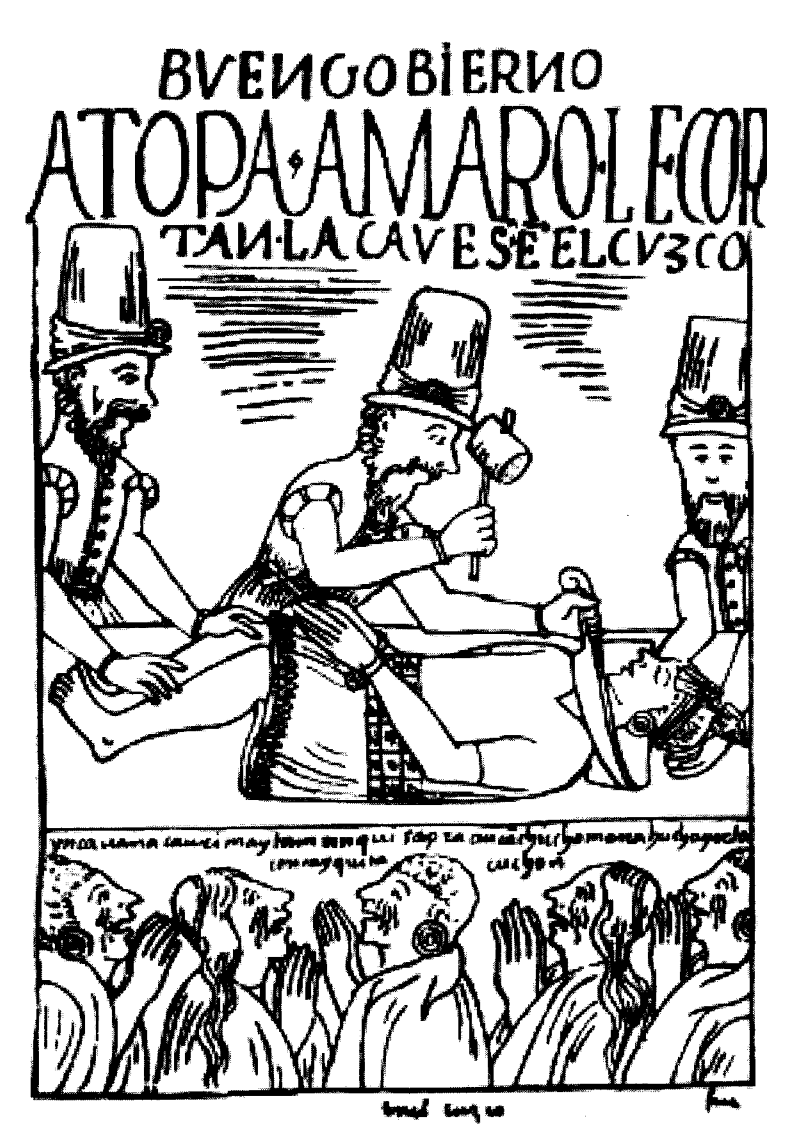
El historiador ecuatoriano Luis Andrade Reimers (1978), con la intención de demostrar que no hubo lucha ni captura en Caja-marca, nos habla de varios ciclos de deformación de los hechos reales que sucedieron a este encuentro. Nosotros creemos que sí hubo premeditación de los españoles y que desarrollaron un plan basado en la sorpresa donde pusieron a prueba toda la experiencia adquirida en las Antillas y América Central. Hubo captura violenta, estampida humana de los indígenas, masacre de la nobleza que rodeaba al inca y ofrecimiento del rescate, que desde la perspectiva indígena ha



1. *Guamán Poma:* Imaginación popular:
Los socios de la Conquista (1980: 36).



2. *Guamán Poma:* Ficción: Le cortan la cabeza a Atagualpa Inga. (1980: 362).



3. *Guamán Poma:* Realidad: A Túpac Amaru le cortan la cabeza en el Cusco (1980: 418).

debido ser interpretado como un don generoso a los extraños visitantes. Pero estamos de acuerdo con el historiador mencionado en que las versiones que describen estos hechos, a medida que nos alejamos de 1532-33, comenzaron a sufrir deformaciones y también a enriquecerse con la consulta a la tradición oral. Los primeros testigos presenciales, como Hernando Pizarro (1533), Jerez (1534) y Estete (1535), por ejemplo, coinciden en los hechos generales y ofrecen relatos más o menos objetivos. En todos ellos, por ejemplo, hubo premeditación española y estupefacción y sorpresa de los indígenas; pero siempre hablan desde la perspectiva de los vencedores y cuando quieren ofrecer una explicación a la victoria tan fácil acuden a la intervención divina. Es Jerez quien por primera vez nos transmite una impresión que pudo pertenecer al mundo de las interpretaciones indígenas. Él nos habla que durante una noche, cuando Atahuallpa alternaba con algunos españoles, observaron como un «cometa de fuego» en el cielo y que el inca cautivo lo interpretó como una señal de «(...) que muy presto había de morir en aquella tierra un gran señor» (1949 (1534): 115). Él mismo, sin ninguna duda.

Agustín de Zarate, quien escribe en 1555, parece un cronista de convergencia y síntesis, ya que resume varias crónicas de testigos presenciales e incluye también elementos de la tradición oral recogidos en Lima en sus conversaciones con testigos de Cajamarca como Nicolás de Ribera, el Viejo (PORRAS 1962:169). Con él se inician también las deformaciones y la magnificación de estos acontecimientos fundacionales. Por ejemplo, es el que inicia una descripción más amplia de un personaje, Rumiñahui, a quien los primeros cronistas no le otorgaron demasiado interés. Jerez fue el que primero menciona a este capitán indígena, que parece estuvo a cargo de administrar militarmente el norte de los territorios del Tahuantinsuyo y a quien señala como el organizador de un ataque a las huestes españolas durante la prisión de Atahuallpa. Agustín de Zárate, en quien parece reflejarse un afán justificatorio de la ejecución implementada en Cajamarca, indica que Rumiñahui fue quien —obedeciendo las órdenes del inca— se adelantó a cubrir una posible retirada de las huestes españolas, pero que terminó retirándose hacia Quito. Esta es, indudablemente, una versión

[73] «(Y) luego Rumiñahui oyó el sonido de la artillería y vio que un cristiano despeñó de un atalaya abajo al indio que le había de hacer la señal para que acudiese,

española repetida también por Pedro Pizarro, que buscaba justificar el comportamiento español: los cronistas presenciales transmiten — lo que no fue más que un rumor — que Rumiñahui organizaba un gigantesco ejército indígena y luego completan la figura indicando que desde el inicio participó organizando oscuras trampas a la hueste española.

Los cronistas pro indígenas, por su parte, ofrecieron la contrapartida de esta versión. Santacruz Pachacuti lo menciona, junto a Calcuchima, Quisquís y Ocumari, como uno de los cuatro generales de Huayna Cápac que luego pasaron a actuar bajo las órdenes de Atahuallpa (1879: 308). Es decir, le da una legitimidad que no aparece en ninguno de los cronistas españoles. Martín de Murúa, quien escribe hacia 1600, lo menciona como el «valeroso» acompañante de Atahuallpa en el ingreso y encuentro en la plaza de Cajamarca. Éste no fue un cronista indio, pero pertenece a este ciclo de los que Porras llamó «garcilacistas» o pro indios. Rumiñahui aparece veladamente en su crónica, pero se perfila la figura del capitán fiel y principal. Garcilaso, agregando nuevos detalles provenientes de la tradición oral, vuelve a decir que acompañaba a Atahuallpa en el encuentro inicial y de alguna manera parece convertirlo en el poderoso cacique de Chincha, al cual se refiere Pedro Pizarro (1978: 43) como acompañante del inca. Guaman Poma, quien probablemente mejor transmite la tradición oral, nos dice que Rumiñahui fue el embajador que envió Atahuallpa a saludar a los españoles antes de que llegaran a Cajamarca y a quien vuelve a enviar, el 16 de noviembre de 1532, por la mañana, con la finalidad de disuadir a los españoles y pedirles que regresen a sus lugares de origen (1980: ii, 353). Los españoles convierten a Rumiñahui en traidor de los españoles y del inca mismo. Sin embargo, los cronistas pro indígenas, quienes transmiten mejor la tradición oral, lo convierten en un poderoso, correcto y pacífico general y finalmente en una especie de héroe de la resistencia. El único que sobrevive,

entendió que los españoles habían vencido, y se fue con toda su gente huyendo, y no paró hasta la provincia de Quito (...)» (ZARATE 1949 (1555): 559).

74 «(Y) entró con mucha majestad y pompa en unas andas riquísimas, todas de oro macizo, que estos grandes señores usaban, aforradas de mucha plumería de diversos colores, y llevábanle en los hombros ciertos caciques de los principales, con mucha gente de guardia, y por capitán de ella llevaba al valeroso Rumiñahui(...)» (MURÚA 1946: 127).

pues Calcuchima es ejecutado y Quisquis se desvanece como esperanza de una probable liberación. En el folclore popular de Áncash lo encontramos presente como acompañante del inca, armado con una pica y acompañado de sus cuatro *pallas.*

Ahora, como otro ejemplo de este proceso de deformación, quisiera abordar el hecho traumático de mayor importancia para las conciencias colectivas: la muerte del inca. Los primeros cronistas coinciden en señalar que Atahuallpa aceptó ser bautizado, morir como cristiano y renunciar a sus dioses, por temor a morir quemado vivo. Esta era una interpretación demasiado occidental de la actitud del rey indígena, que probablemente encubría el hecho de que la muerte en el fuego de un noble indígena estaba en contraposición con las costumbres andinas y con toda la necropompa ritual que se realizaba con ocasión del funeral de un monarca inca. La incineración, muy probablemente, era una forma de muerte que anulaba esperanzas colectivas futuras que los españoles no comprendieron al inicio.

La necropompa inca ha sido estudiada de manera ejemplar por Carlos Araníbar, en un brillante ensayo publicado cuando sólo aparecía la moderna etnohistoria andina (1969-70). Él discute con erudición envidiable las diferentes versiones que los cronistas dieron sobre este ritual funerario. Sin embargo, al final de su ensayo nos deja una cierta sensación de trabajo inconcluso, de discusión incompleta, pero de todas maneras su ensayo nos permite develar algunos elementos fundamentales de la estructura ritual de la necropompa inca. Tres parecen ser los principales: el coentierro con sus mujeres y servidores; el llanto de las hermanas; y los *taquis* (canto y baile) para «contar» sus hazañas en vida y para expresar una expectativa por su regreso. Este ritual, evidentemente, tenía una dimensión mítica para las conciencias indígenas, ya que normaba el tránsito del monarca hacia el misterioso más allá. ¿Cómo concibieron los hombres andinos la muerte? ¿Por qué se enterraban con su comida, su vajilla preciosa, sus servidores o sus mujeres? ¿Los consideraban como acompañantes en este fabuloso viaje a lo desconocido o necesaria ayuda para el momento del regreso? Estas cuestiones quedan simplemente como interrogantes; no es mi interés por el momento discutir la historia prehispánica. Lo que sí puedo decir es que Atahuallpa no murió en condiciones normales. Los

españoles lo bautizaron, lo mataron en el garrote y luego tuvo, supuestamente, un funeral más bien cristiano. Este hecho, la muerte del inca, tengo la impresión de que fue progresivamente reelaborado por la tradición popular con la finalidad de manipular la historia real hasta hacerla coincidir con el molde del ritual mítico. Por eso sería de fundamental importancia entender la estructura y la función de la necropompa inca. Lo que en este libro trato de estudiar es casi exactamente lo contrario, aunque no necesariamente «la resurrección del inca»; sí el nacimiento de expectativas por la resurrección de un pasado encarnado en la figura del inca.

Los cronistas presenciales nos hablan de la gran tristeza, de los llantos de las mujeres y aun de los suicidios de algunas de ellas luego de la ejecución del inca. El testimonio de Miguel de Estete, cargado de dramatismo, dice que señoras, hermanas, mujeres y criados de Atahuallpa vinieron a buscar el cuerpo y, cuando no lo encontraron, muchos de ellos se ahorcaron en las habitaciones contiguas. Termina diciendo: «Las cosas que pasaron en estos días y los extremos y llantos de la gente, son muy largos y prolijos y por eso no se dirán aquí» (1918 (1535): 42-3). Es fácil imaginar lo que Estete quería indicar: una enorme tristeza invadió a los parientes, mujeres y criados del rey muerto. Sensación que irá a perdurar largamente en el recuerdo popular y cuyo simbolismo — llantos de tristeza — vivirá intensamente en la tradición oral.

En la crónica de Cristóbal de Molina (1552), llamado el Chileno y quien expresa severas críticas al comportamiento de los conquistadores, encontramos invalorables testimonios de la mala conciencia de los españoles en los momentos finales de las guerras civiles. Critica duramente la acción de Cajamarca donde, según él, los españoles organizaron una emboscada a los indígenas, capturaron al inca y luego robaron oro, plata, ganado indígena, se repartieron los criados y las mujeres y finalmente prostituyeron a estas últimas. Esta es la primera vez que se hacía alusión a un botín mucho más amplio y humano que aquel que describían las cifras de los primeros cronistas. Además agrega un rumor que probablemente comenzaba a tener cierta importancia: que a Atahuallpa lo ejecutaron y luego quemaron su cuerpo.

[75] «(Prendieron al dicho Atabalipa y robaron gran cantidad de oro y plata, ropa y ovejas y indios y indias de servicio: cada español de los que allí iban tomaron para si muy gran cantidad, tanto que, como andaba todo a rienda suelta, había español

En la crónica de Pedro Pizarro, caracterizada por su recurso constante a la tradición oral, hallamos una descripción sorprendente de la muerte de Atahuallpa. Él repite la versión de Cristóbal de Molina: lo ejecutaron y luego quemaron su cuerpo «(...) porque tenía las hermanas por mujeres» (1978:60). Luego repite los llantos, la tristeza y desesperación que describen Jerez y Estete, pero agrega una explicación adicional de gran importancia: dice que Atahuallpa, antes de su muerte, «(...) había hecho entender a sus hermanas y mujeres que si no le quemaban volvería a este mundo (...)»(1978:64). Esto explicaría el interés de los españoles en difundir el rumor de que el cuerpo de Atahuallpa había sido incinerado luego de su muerte; de esta manera esperaban desvanecer las esperanzas mesiánicas que parecían despertarse en los indígenas 30 ó 40 años después de la conquista. Esperanzas que aparecían como un sentimiento popular, más que como una actitud de las noblezas indígenas. Pedro Pizarro, con la seguridad de un testigo presencial, describe la desesperación de dos hermanas de Atahuallpa, que buscaban y lo llamaban para que regrese: «Yo las desengañé y dije que no volvían los muertos, y ansí se fueron» (1978:65). Pero inmediatamente después repite su afirmación de que Atahuallpa había dejado el mensaje a sus hermanas de que si no lo quemaban regresaría «a este mundo». Dice que muchas se ahorcaron, pero «(...) quedaron dos hermanas que andaban haciendo grandes llantos con tambores y contando las hazañas de su marido. Pues aguardaron a que el Marqués saliese fuera de su aposento y viniendo adonde Atabalipa solía estar, me rogaron las dejase entrar dentro, y entradas que fueron empezaron a llamar a Atabalipa, buscándole por los rincones muy pasito» (1978: 64). Este testimonio es de una riqueza increíble. Él nos relata no lo que vio, sino más bien lo que ya era tradición popular en ese momento. Transmite lo que ritualmente se hacía con los monarcas cusqueños muertos: grandes llantos, desesperación, tristeza y cantos de dos mujeres con sus tambores relatando las hazañas del marido muerto para que

que tenía doscientas piezas de indios y indias de servicio que, con el gran temor que les habían tomado los naturales por las grandes muertes que en ellos habían hecho, por más seguro se tenía el que los servia, y la india más acepta a los españoles, aquella pensaba que era lo mejor, aunque entre estos indios era cosa aborrecible andar las mujeres públicamente en torpes y sucios actos (...)» (MOLINA 1916 (1552):114).

su memoria perdure por siempre. Además, la esperanza en el regreso, dependiendo del tipo de muerte del monarca inca.

Como en el caso anterior de Rumiñahui, se puede observar un contrapunto entre la tradición oral española y la indígena, ambas deformando los hechos históricos en función de sus intereses y formas de entender y concebir el mundo. Los españoles hacen de Rumiñahui un traidor y a Atahuallpa lo incineran después de muerto. Los cronistas pro indígenas hacen de Rurniñahui un general leal, y la tradición oral, a la cual muchos cronistas recurren para escribir sus relatos, comienza a manipular la muerte de Atahuallpa en función de la lógica y estructura de las mentalidades andinas. El garrote no era una forma de muerte andina, peor aún la incineración. Guaman Poma, recogiendo más la tradición oral que la información de crónicas que él conoció, afirma que a Atahuallpa le cortaron la cabeza por orden de Pizarro (1980: ii, 363); se completa así un ciclo de deformaciones indígenas sobre la muerte del inca en Cajamarca y se deja abierta la posibilidad al nacimiento de un nuevo ciclo de esperanzas mesiánicas.[76]

Quisiera finalmente agregar un aspecto más sobre la interpretación de la conquista. Para los españoles, todo parecía alucinación, fantasía e intervención providencial de Dios en favor de la cristianización de las paganas regiones andinas. Los pro indígenas o, mejor, los cronistas que transmitían creencias y concepciones andinas, desde los quipocamayos de Vaca de Castro en adelante, nos dicen que creyeron que se trataba del regreso de los viracochas. Esta misma idea es transcrita por Pedro Sarmiento de Gamboa, uno de los intelectuales al servicio de la causa justificadora del virrey Francisco de Toledo, pero quien había consultado ver? siones indígenas de los primeros sucesos.[77] Esto explicaría, según

[76] Esta idea de alteración de la realidad la propuso también Franklin Pease, pero como una adecuación a las necesidades de una coherente «visión de los vencidos» en la época colonial (1972: 127). Propongo que primero se adecuó la realidad histórica a esquemas míticos y luego, bajo el peso del sistema colonial, estos esquemas se pusieron al servicio de formulaciones mítico-políticas como el Inkarri, o mito del retorno del inca, que se le encontró muy dinámico en diversas regiones altoandinas a mediados del presente siglo.

[77] Atahuallpa se encontraba en Huamachuco cuando llegaron mensajeros enviados por los curacas de Tumbes y Paita «(...) a avisar a Atagualpa como allí habían llegado por la mar, que ellos llaman cocha, una gente de diferente traje del suyo, con barbas; y que traían unos animales como carneros grandes; que el mayor

él, la docilidad inicial de los indígenas. La versión fue presentada, casi sin mayores modificaciones, por Juan de Santacruz Pachacuti, y finalmente Garcilaso de la Vega la convertiría en la principal explicación de la facilidad de la conquista. Esta interpretación de los hechos iniciales, que no sabemos si fue la real impresión de los indígenas o una premeditada invención a posteriori, concede una lógica y racionalidad andinas a estos desordenados acontecimientos del primer momento.

Esta interpretación de la conquista, que fue como un sedativo para las conciencias indígenas, según varios cronistas tardíos no tuvo una gran perdurabilidad. Aceptaron con docilidad la conquista porque los creyeron «dioses», pero luego se produce una enorme toma de conciencia. Es Garcilaso de la Vega quien nos ofrece un valioso testimonio al decirnos que los indígenas, al observar la codicia de los españoles, comprendieron que no eran dioses, sino simplemente hombres y, más aún, que eran la misma encarnación del *zupay* (demonio).[78] Esta será una forma muy literaria y metafórica para transmitir una toma de conciencia que comenzará a recorrer las mentalidades andinas a fines del siglo xvi. Pero hay otra versión que describe este mismo hecho de manera más cruda y elemental, pero altamente representativa de lo que debe haber sido un sentimiento colectivo andino a inicios del siglo xvii. El cronista que la transmite, como era de esperar, es Guaman Poma. Él describe de la siguiente manera la impaciencia de los conquistadores: «Cada dia no se hacía nada, cino todo era pensar en oro y plata y riquiesas de las indias del Piru. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juicio con la codicia de oro y plata. A veces no comía con el pensamiento de oro y plata. A veces tenían gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenían dentro de las manos. A cido como un gato casero cuando tiene al ratón dentro de las uñas, entonces se huelga» (1980: ii, 347). Además nos

dellos creían que era el Viracocha, que quiere decir su dios dellos; y que traía consigo muchos viracochas, como quien dice muchos dioses (...)» (SARMIENTO DE GAMBOA 1942 (1570): 182).

78 «Duró esta adoración hasta que la avaricia, lujuria, crueldad y aspereza con que muchos de ellos les trataban los desengañaron de su falsa creencia, por do les quitaron el apellido Inca, y les dejaron el nombre Viracocha por la semejanza de la fantasma en barbas y habito. Esto hicieron los indios con los españoles que se mostraron ásperos y crueles y de mala condición y en el lugar de los nombres augustos los llamaron Zupas, que es demonio» (GARCILASO 1960: iii, 76).

dice, repitiendo a Cristóbal de Molina, que le robaron a Atahuallpa «toda su hacienda». Para finalmente agregar la idea muy popular y andina: «Es aqui como le echa a perder al emperador con la soberbia, como pudo sentenciar un caballero a un rey» (1980: ii, 363), con lo que quiere decir: cómo pudo Pizarro matar al rey inca. Con este cronista terminará el ciclo de desacralización de los españoles, llevándolo aún a los extremos de la vulgaridad en el comportamiento de éstos: su codicia por el oro y la lujuria por las mujeres. Dos ideas, o emociones campesinas, que aún se transmiten en el folclore popular andino.

Garcilaso de la Vega, a quien analizaremos en forma más extensa en la última parte de este libro, es de nuevo el representante paradigmático de este proceso de deformaciones, consciente o inconscientemente, de los hechos históricos reales. Garcilaso, como la mayoría de los cronistas, se nutrió intensamente de la tradición oral cusqueña. No solamente la que escuchó en su niñez y juventud, antes de 1560, sino la que después siguió recibiendo a través de cartas y de nobles indígenas cusqueños que lo visitaban en la Península. Por eso consideramos que su versión transmite también rasgos o estados de la conciencia colectiva andina de fines del siglo xvi. En su crónica aparece Atahuallpa como el bastardo, pero sin recargarlo con otros elementos negativos. Se transmite la interpretación de la nobleza cusqueña sobre la conquista: todos pensaron que se trataba del regreso de los viracochas. Lo que oculta, lógicamente, una de las razones principales del éxito europeo: las luchas intestinas de los linajes cusqueños por la sucesión en el poder. Detrás de la ficción, que quizá pudo influir mucho en las mentalidades populares andinas, está la realidad política que las noblezas derrotadas querían maquillar; Garcilaso fue uno de sus más eximios bardos en esta empresa ideologizante. Lo que le quitó coherencia a su construcción intelectual fue su ambivalencia: quería agradar a indios y a españoles. Y en este afán las deformaciones las elevó a las cumbres de la literatura universal. Nos dice, por ejemplo, que Atahuallpa nunca lanzó la Biblia al suelo y que fray Vicente Valverde nunca lo provocó; asimismo, inventó un largo y minucioso juicio a Atahuallpa. Pero sí acusa a Felipillo, quien —dice— no tenía la culpa de su ignorancia, de haber cumplido un nefasto rol de traductor y de haber —por sus escasos conocimien-

tos — evitado un buen entendimiento entre indios y españoles desde el primer momento. Este fenómeno de la incomprensión, que lo analizará también Guaman Poma, perdurará con mucha vitalidad en el recuerdo popular.

Quisiera terminar indicando que este contrapunto de las tradiciones orales española e indígena no es fortuito; obedece, más bien, al interés de dar explicaciones lógicas y racionales. La tradición oral española supervivió fundamentalmente en los textos de los cronistas. La indígena, que se transmite de preferencia a través de la crónica india o pro india, no se limitó al texto escrito sino que se incorporó al folclore popular o a los rituales festivos. En la representación de la muerte de Atahuallpa, que hemos estudiado en la primera parte de este libro, lo real se convertirá en simbolismo y los hechos históricos en representaciones rituales. En estos dramas populares, que se escenifican en la sierra central del Perú, encontramos todos estos hechos altamente simplificados. Los españoles vienen a caballo del norte: el «Gran Pizarro» rodeado de sus dos capitanes; igualmente Atahuallpa acompañado de su Rumiñahui. El desplazamiento del inca, en el folclore actual, siempre es ritual y acompañado por sus cuatro o dos *pallas,* que recuerdan a los cuatro escuadrones que lo acompañaban a su ingreso a Cajamarca. Además, como ya lo indicaba Pedro Pizarro, todos se desplazan bailando, cada personaje acompañado de sus capitanes. Las *pallas* siempre entonando canciones muy tristes y describiendo, de manera muy general, los acontecimientos de Cajamarca. Esta representación sería como un mecanismo de expresión de las emociones y los sentimientos populares sobre este hecho traumático. Un hecho que será muchas veces reinterpretado y que finalmente se le utilizará como un catalizador para unir a las poblaciones andinas divididas en el siglo xvi, alrededor de una gran angustia colectiva que pronto todos comenzarán a sentir como una gran tragedia cósmica.

La conquista y nuevas alianzas sociales

El estupor que produjo la llegada de los europeos con sus carabelas, sus caballos, sus armas de fuego y sus armaduras debe ser considerado, sin duda, para explicar la rapidez de la conquista.

Además venían del hurin, de abajo de las aguas, en donde — según un mito prehispánico bien difundido— Viracocha había desaparecido; en consecuencia, es posible suponer que los indígenas pensaron que se trataba del regreso de Viracocha. El estupor y la sorpresa estuvieron en ambas partes. Si no, recordemos el asombro de Pedro Pizarro cuando describe la abundancia y variedad de las coicas que descubrieron en la ciudad del Cusco (1978:97-100); colcas de maíz, de plumas, de zapatos, de instrumentos de labranza, etc. Igualmente, cuando narra que algunos españoles que andaban buscando tesoros, sin protestar sino más bien imitando lo que hacían los sacerdotes indígenas, se sacaron los zapatos e ingresaron descalzos a contemplar las riquezas del Coricancha.

La violencia constituye un hecho estructural dentro de la sociedad colonial; incluso podríamos decir que la violencia constituye el principio ordenador del sistema colonial. Indudablemente, los incas también utilizaron la violencia en sus campañas de conquista, pero ella, sin embargo, se ocultaba cuando los incas conservaban intactas las sociedades conquistadas. El inca cusqueño aparece como la ampliación de los curacas locales; de igual manera, el Sol se superpone a los huacas étnicos. En cambio, los españoles imponen un Estado que desconoce los principios de reciprocidad y redistribución; igualmente, se impone el dominio de un grupo social y racialmente diferente. De la misma manera, se impone, con intolerancia y vehemencia, una religión considerada la «única verdadera». Y, finalmente, se esforzaron por quebrar la autosuficiencia de los ayllos y lanzarlos a una economía de mercado. Todos estos cambios traerán consigo profundas modificaciones socioeconómicas.

La caída demográfica es probablemente la más impresionante y dramática consecuencia de la conquista. Los cálculos de Noble David Cook son los más prudentes y confiables. Cook y Wachtel coinciden en señalar la presencia de movimientos de descenso propios de cada región y con ritmos diferentes: la población se reduce más en la costa norte, medianamente en el centro y menos en las frías regiones del sur (Cusco y Charcas). Igualmente, ambos distinguen diferentes períodos en la reducción del siglo xvi: a) de 1520 a 1560: caída rápida y vertical; y, b) de 1560 a 1590: caída menos vertical. Noble D. Cook (1981:94) nos ofrece las cifras más razonadas y seguras de este proceso de despoblación:

Año	Población total
1530	2.738.673
1540	2.188.626
1550	1.801.425
1570	1.290.680
1590	968.197
1610	754.024
1620	671.505

La población calculada para el período prehispánico es una cifra muy modesta; sin embargo, considerando una tasa de mortalidad mayor para el período 1532-1570, se puede elevar, según el mismo autor, a nueve millones (COOK 1981:114). Esta última cifra parece bastante razonable y permite entender mejor la magnitud de la despoblación que afectó a las regiones andinas luego de la conquista.

Los especialistas están de acuerdo en señalar que las causas, enunciadas jerárquicamente, fueron las siguientes: a) epidemias, como la viruela, sarampión, tifus y gripe que asolan a las poblaciones andinas desde los años 1520, antes de la llegada de la hueste de Pizarro; b) guerras entre grupos indígenas y como sirvientes en las guerras entre españoles; c) los desplazamientos geográficos; y, d) el abuso de la dominación colonial (intensos trabajos en las minas, haciendas, obrajes e incluso abuso de las bebidas alcohólicas europeas). Además de la reducción, se produce un marcado proceso de reordenamiento geográfico de las poblaciones conquistadas. Inmediatamente después de la conquista, los colonos instalados lejos de los hogares étnicos centrales, como en el caso de los *chupadlo* de Huánuco o los *lupaqa* de Chucuito, aprovechan el desorden para independizarse y romper así el funcionamiento económico coherente de sus grupos étnicos.

[79] La economía vertical, como sistema económico de aprovechamiento racional de las ecologías por los pueblos andinos, fue definida primeramente por John V. Murra (1075). El hizo el mejor análisis del comportamiento vertical de las economías de los grupos étnicos chupacho (1562) y lupaza (1567). Además propuso interesantísimas ideas para entender este tipo de economías y las modificaciones que sufre cuando el imperio inca impone magnitudes sociales y demográficas nunca antes vistas en los Andes (MURRA 1978). La institución del *mitima,* el colono desplazado con diferentes fines, parece ser una modificación de esa economía vertical.

Lo mismo hacen los grupos *mitima* instalados en diferentes partes del territorio andino. Paralelamente a estos procesos, y dado el peso creciente de la fiscalidad impuesta por los europeos, el estatus de indio tributario, «originario de una comunidad», se vuelve despreciable y los indígenas, para evadirlo, se convierten en «forasteros», indios desarraigados, lejos de sus comunidades. Otra forma de evasión fue convertirse de «indio tributario» en «indio de hacienda» o *yanacona.* El despreciable rango del *yana,* por el peso de las nuevas exigencias fiscales, se convierte en una posición buscada y apreciada por los indígenas. La mutua conveniencia — los indígenas evadían la fiscalidad y los españoles conseguían abundante mano de obra — aceleró de manera increíble y alarmante este proceso de feudalización de las poblaciones campesinas. Fray Domingo de Santo Tomás decía, en una relación que envió a Bartolomé de las Casas:«(...) a causa de no volver a pasar los dichos trabajos (carga, mita, mita de coca) y por no estar obligados a pagar los tributos de sus amos y caciques dexan a sus mujeres e hijos (...) y se quedan en las dichas partes (en Potosí, en los pueblos españoles) (...) con españoles y caciques, hechos indios de servicios, llamados "yanaconas"» (en TORD y LAZO 1981:279). Las exigencias organizadas y canalizadas por las instituciones del Estado colonial lanzaron a los indígenas, durante los primeros cuarenta años de la dominación colonial, a la búsqueda de una protección señorial dentro de las propiedades de los europeos residentes en los territorios recientemente conquistados.

El antiguo ordenamiento económico impuesto por los incas sufre profundas modificaciones. En primer lugar, se produce una reorientación del espacio económico en los Andes centrales: Cusco pierde importancia y Lima se convierte en centro administrativo y burocrático del naciente virreinato. El Cusco seguirá siendo el importante asiento de las noblezas incas sobrevivientes, y también de nuevos y ricos encomenderos, pero ya no tendrá la centralizadora función política y fiscal que tuvo antes: el antiguo «orden andino», que incluía política, mito, administración burocrática y manejo de los grandes rituales desde el Cusco, se resquebraja definitivamente.

[80] La condición del *yana,* suerte de siervo a perpetuidad, escapaba al orden tradicional de los *ayllos* (comunidades) andinas. *El yana* casi no tenía derechos comunitarios y su multiplicación, en el imperio inca obedeció a una dialéctica del desarrollo del Estado *(MURRA* 1978).

De igual manera, en varios casos importantes, la asignación de encomiendas —sin cuidar el antiguo ordenamiento vertical de muchos grupos étnicos— rompió el coherente funcionamiento económico de grandes poblaciones que se autoabastecían al margen de los intercambios mercantiles. Asimismo, la caída demográfica que hemos presentado en sus grandes líneas produce el abandono de las tierras menos fértiles, marginales, y los indígenas sobrevivientes, por la facilidad del trabajo, prefieren cultivar las tierras más cercanas a los cursos de agua. Esto es posible observar en Yucay, Huánuco (WACHTEL 1971) y Jequetepeque (1976), lo que sin lugar a dudas originó un descenso de la producción agropecuaria. Paralelamente a este proceso económico nuevo en los Andes, los españoles se apropian de las tierras que antes pertenecían al inca y al Sol. De esta vieja división tripartita de la propiedad de los recursos productivos, del inca (Estado), Sol (Iglesia) y de la comunidad *(ayllos),* los españoles, considerándose los nuevos señores, toman todas las tierras que no beneficiaban para la supervivencia directa de los campesinos. Así, los encomenderos se convierten en propietarios de tierras, rebaños y hombres. Todos estos cambios reflejan una situación de intensa descomposición de la sociedad conquistada.

En los primeros treinta años de la dominación colonial, los niveles y naturaleza de fiscalidad española parecen reflejar el anterior sistema de los incas. El tributo se pagaba en productos locales, en textiles y en ciertos objetos artesanales. Pero luego, en los años 1560 y más, particularmente con la retasa del virrey Toledo (1569-1581), comienzan a introducirse cambios importantes que modificaron la esencia del tributo inca. Nathan Wachtel (1971) ha estudiado de manera precisa cuatro casos: los chupadlo de Huánuco en 1562, los *lupaqa* de Chucuito en 1567, los indígenas del valle de Yucay (Cusco) entre 1574 y 1595, y finalmente una encomienda costeña en el valle de Huaura en 1583. En los cuatro casos el tributo se vuelve más pesado. La razón es muy simple: mientras la población se reduce drásticamente, como lo indican los curacas en los numerosos pedidos de retasa, los niveles de tributación se mantienen inalterables y consecuentemente aumenta el peso individual sobre las poblaciones que sobreviven. Otro cambio fundamental, ya no cuantitativo sino cualitativo: el tributo comienza a pagarse

en productos, y no en trabajo, como se hacía en el imperio inca. Además, en productos que se cosechaban en las tierras del co-mún» y no con aquellos que cogían en las tierras del inca y del Sol, como se hacía antes. Estas tierras, como ya lo indicamos, habían sido asignadas a los primeros conquistadores. Por lo tanto, esta vez sí, con mayor dramatismo, se atentaba peligrosamente contra la capacidad de subsistencia de las poblaciones indígenas.

Asimismo, contrariamente a lo que hicieron los incas, los españoles obligaron a tributar a muchos jefes étnicos quienes, además, como en el caso de los *curacas* Cari de Chucuito, perdieron privilegios, tierras y *yanas*. Finalmente, para colmo de males, el tributo se convierte progresivamente en una carga fiscal que debe pagarse fundamentalmente en moneda. Esta no fue una modificación impensada o introducida accidentalmente; todo lo contrario: a través de las obligaciones monetarias los españoles esperaban crear o generalizar un mercado de fuerza de trabajo. Al tener necesidad de moneda para pagar sus tributos, los indígenas — de acuerdo con la expectativa española— debían trabajar en las minas, las haciendas y los obrajes. Sin embargo, este mecanismo no funcionó y las conversiones monetaristas permitieron una mayor explotación de las poblaciones andinas de parte del encomendero y los corregidores, dentro de un escenario de economía natural.

Tzvetan Todorov, en 1982, se preguntaba, al indagar por las razones de la fácil victoria de los españoles: «¿Por qué esta victoria fulgurante, cuando los habitantes de América son tan superiores en número frente a sus adversarios, y ellos combaten en su propio suelo?» (1982: 59). Ruggiero Romano, diez años antes, nos había sugerido que no podíamos tomar muy en serio el potencial bélico como primer factor de explicación. Los españoles usaban lentas armas de fuego que se recargaban por la boca, pesadas armaduras que eran inapropiadas para llevar encima en los tórridos climas tropicales y, finalmente, la pólvora que se humedecía y se volvía inutilizable. ¿Qué quedaba entonces de esa superioridad que lanzó a los europeos a la expansión ultramarina? Indudablemente las espadas, cortas y largas, los pectorales de algodón y las eficaces ballestas medievales que vuelven a adquirir un esplendor inusitado. Pero eso no fue todo. Las embarcaciones marítimas europeas, los caballos y, en ciertas regiones como la Gran Colombia, los pe-

rros. Bastaría, como se ha hecho en muchas ocasiones, recordar el testimonio de uno de los más sobresalientes cronistas soldados de México, Bernal Díaz del Castillo, cuando narra el asombro de las embajadas de indios nobles que habían ido a Veracruz a recibir a Cortés y sus huestes. ¿Impacto psicológico, terror generalizado, incapacidad de responder ante situaciones nuevas o esclavos de las explicaciones míticas? Todos estos factores pueden ser válidos (ROMANO 1972:17-31).

No hay que olvidar el espíritu de cruzado que enardecía a los españoles y que lo encontramos también en las reflexiones solitarias que hace Cristóbal Colón en su diario o en sus cartas. Algunas veces hasta tenía que falsear la realidad y decir que había mucho oro para despertar la codicia de los financistas y así «conseguir ayuda» para cristianizar a las gentes de estas regiones. Pero hay otros factores, esta vez internos y propios de los territorios conquistados, que cada vez más aparecen como los factores de mayor importancia. Ruggiero Romano nos recordaba a los tlascaltecas, a la Malinche y a numerosos otros colaboracionistas que facilitaron la penetración de las huestes europeas. En el caso peruano, tal como la fantasía de los cronistas posteriores lo demuestra, los grandes *curacas* competían por recibir en paz a los «extraños visitantes». Garcilaso así lo indica, e incluso habla constantemente de las intenciones pacíficas de Atahuallpa. Guaman Poma llega a dibujar a uno de sus parientes encabezando la embajada de paz que recibió a los españoles en Tumbes. Pero luego los *curacas de guaranga,* los jefes de grandes grupos étnicos, sobre los que volveremos en la última parte, comenzarán a establecer relaciones de colaboración, de ayuda militar y de suministro de vituallas con los españoles. Por esto es posible explicar la cabalgata exitosa de Hernando Pizarro, en enero de 1533, hacia Pachacamac. En el valle del Mantaro recibió la ayuda de los Apoalaya, en Cajatambo de los numerosos curacas de guaranga que buscaron rápidamente obtener la legalidad en el sistema colonial y continuar con sus viejos privilegios. Todo ese mosaico de pequeñas naciones étnicas que estaban sujetas a la férrea dominación cusqueña estalla en pedazos y resurgen los poderíos señoriales. Ellos serán los mejores socios de la conquista. Este conjunto de complejos pactos, singulares y manipulados constantemente por los españoles, Steve J. Stern

(1982) los ha denominado acertadamente las alianzas postincaicas. El imperio inca, tal como ha sido numerosas veces presentado, fue un agregado de cientos de grandes unidades étnicas, con linajes nobles propios, que se incorporaron bajo el control cusqueño por la acción de los principios de la reciprocidad y la redistribución (MURRA 1978) que los incas aplicaron con resultados exitosos. Esas fueron las alianzas incaicas sobre las que se montó el imperio, entre los curacas de guaranga y la administración cusquefta. Ahora, luego de la conquista, se anudarán nuevas alianzas, de nuevo entre los curacas de guaranga y los recién llegados españoles, que constituirán el tramado oculto, casi invisible que dará consistencia a la dominación colonial. Todo este siglo xvi, con el decenio de interrupción que significó la crisis de los años 1560 que originó el Taki Onqoy, está marcado por el éxito de estas alianzas postincaicas.

Los curacas de guaranga eran definitivamente colaboracionistas. Ellos cobraban el tributo e incluso empiezan a comerciar vendiendo la fuerza de trabajo de los indígenas (SPALDING 1984). En definitiva, tal como lo indica Wachtel (1971), se vuelven débiles y poderosos a la vez, despóticos y codiciosos al actuar al margen de las antiguas normas andinas que los legitimaban y al comenzar a desarrollar un compromiso que los convirtió en hombres dependientes de dos mundos. Un salario pagado por los corregidores y la continuidad de los viejos privilegios andinos les permitirá vivir en una comodidad mirada con desconfianza por los españoles y con resistencia por los curacas de menor jerarquía. Esta alianza postincaica que sustenta el edificio colonial se comenzará a degradar progresivamente y terminará generando contradicciones dialécticas. El curaca de guaranga, para mantener sus buenas relaciones con los españoles, debía ser un buen cobrador de los tributos y un eficaz capitán de la mita. Contrariamente, para desarrollar sus relaciones con las poblaciones indígenas tenía que promover los viejos rituales religiosos, respetar las tradiciones y colaborar con los tenaces curacas de pachaca, jefes de cien familias. Estos últimos se convertirán en la contradicción fundamental para los grandes curacas. De esta contradicción, y del cambio de actitud del Estado español en relación con la cultura de las poblaciones conquistadas, surgirán las condiciones sociales para el nacimiento de la utopía andina.

La resistencia andina

Para muchos soldados españoles del siglo xvi, tal como lo hemos indicado, la conquista — por su facilidad y rapidez — fue interpretada como un acontecimiento providencial donde participaron activamente el apóstol Santiago y la Virgen María. Para un hombre de la época, lector de libros de caballería, del Guzmán de Alfarache y de catecismos cristianos, que contemplaba los inmensos territorios conquistados, la numerosa y multicolor población sometida, que conocía la reducida cantidad de sus compañeros de hueste y sabía de la inutilidad de algunas de sus armas, no existía una explicación mejor. Los dioses cristianos fueron los mejores auxiliares de las huestes españolas. De igual manera, los indígenas denotados concebían que las acciones de los hombres estaban determinadas por los dioses: sus huacas. Para ellos la derrota de Cajamarca, el saqueo de Pachacamac y la toma de la ciudad del Cusco, en la pluma de Garcilaso, fueron pruebas contundentes para demostrar la superioridad de los dioses cristianos. Probablemente, como lo sugirió Pierre Duviols (1971), como lo reafirmó después Steve J. Stern (1982) y como lo hemos demostrado para el caso de la región de Cajatambo, los indígenas comenzaron a temer y respetar a los dioses cristianos. Estos reacondicionamientos ideológicos —aceptar a los nuevos dioses y conservar a los propios en un rango inferior— pueden ser considerados como una de las consecuencias inmediatas de la conquista y un importante proceso ideológico que de alguna manera legitima la presencia europea, alienta las numerosas alianzas entre europeos y curacas indígenas y finalmente empuja una masiva aculturación de las élites sociales de las poblaciones conquistadas.

¿El estupor y la confusión hundieron a la nobleza indígena en la zozobra y el entreguismo? No siempre. Existe una cronología que debemos considerar y entender para estudiar mejor las actitudes colectivas de las élites indígenas conquistadas. Entre 1533 y 1536, los nobles cusqueños al mando de Manco Inca, descendientes de Huáscar y otras panacas cusqueñas, los aliados huancas y los soldados cañaris prestaron un eficaz auxilio militar a los europeos. En 1537, después del sitio del Cusco, Manco Inca y su corte de nobles cusqueños se refugian en Vilcabamba y se inicia la resis-

tencia del neoestado inca. Esta periférica resistencia andina, en los «bárbaros territorios de los antis», fue casi sistemáticamente desatendida por los españoles en las tres décadas que siguieron a la conquista entre 1537 y 1550 aproximadamente; las contradicciones y los enfrentamientos se deslizaron hacia la «república de los españoles». Este es el período que tradicionalmente se conoce como la tumultuosa época de las «guerras civiles».

Desde los inicios de la conquista, las bases de los enfrentamientos estaban puestas. Lograda ésta y refugiados los incas en Vilcabamba, se iniciaron los encuentros bélicos para dirimir superioridades y para repartirse, o cambiar de manos, una y otra vez, el botín más importante de aquel momento: las encomiendas. En las batallas de Las Salinas (1538) se produce la victoria de Francisco Pizarro sobre Diego de Almagro, quien fue ejecutado violentamente. En represalia, en 1540, una turba de facciosos dirigida por Almagro el Mozo asesina a Pizarro. El gobierno de los almagristas fue precario y efímero: terminó violentamente en la batalla de Chupas (1542), cuando fueron derrotados, en un escenario de deserciones y deslealtades, por las tropas de Cristóbal Vaca de Castro, enviado por el rey de España. Ese mismo año, cuando ya la autoridad estatal parecía totalmente consolidada, llegan las noticias a los territorios andinos de la aprobación de las «Leyes Nuevas» en España. Leyes que estaban dirigidas a terminar con la perpetuidad en el goce de las encomiendas, que reglamentaban el acceso a la mano de obra indígena, que debilitaban en general al grupo de colonos instalados en los Andes y que, contrariamente, significaban el fortalecimiento de la autoridad de los funcionarios metropolitanos. Por eso la reacción fue violenta: se alza Gonzalo Pizarro en el Cusco contra estas disposiciones, al mando de los más poderosos encomenderos del mundo andino de entonces. Entre 1544 y 1548 tenemos un nuevo jefe en los Andes, declarado gobernador y aun «rey» por algunos fanáticos partidarios; éste quitó momentáneamente el poder a España y lo instaló de nuevo en el antiguo corazón andino.

Esta breve «república de los encomenderos», como un protoindependentismo criollo, no tuvo mucha consistencia, ni congregó a todos los encomenderos europeos. El movimiento fue esencialmente cusqueño y los encomenderos del Alto Perú (Charcas), por ejem-

plo, más bien se mostraron leales al rey. Así, Diego Centeno, poderoso español de esta región, se destacó en su lucha contra los independentistas. Pero ya los días de la rebelión pizarrista estaban contados. En 1548 llegó, con todos los poderes reales de gobernador y pacificador, el religioso Pedro La Gasca. A medida que se fue acercando al territorio peruano, las deserciones del bando pizarrista se iban intensificando. El desbande fue tan grande que lo que se conoce como la batalla de Jaquijahuana fue simplemente un conjunto de deserciones y de cambios de bandera. La traición y la deslealtad fueron más importantes que las armas para dirimir la batalla final. La consecuencia lógica: Gonzalo Pizarro y sus lugartenientes fueron ejecutados y se produjo un nuevo reparto de encomiendas (Huaynarina). Los pizarristas más recalcitrantes fueron desposeídos y los fidelistas, como Diego Centeno, en premio, recibieron ricas encomiendas cusqueñas.

En este año, 1548, prácticamente terminan las guerras civiles, se silencia a los rebeldes y se inicia un período de mayor presencia del Estado metropolitano. La rebelión de Francisco Hernández Girón, producida entre 1553-54, fue un aislado y efímero estallido de violencia: «soldados sin fortuna y turbulentos aventureros», en un momento de debilidad estatal, ante la ausencia de un virrey, decidieron enfrentarse a la Real Audiencia. Reclamaban que no se suspendieran las prestaciones de trabajo de los indígenas. Francisco Hernández Girón, el jefe de los sediciosos, era un estrambótico personaje, propio del siglo xvi, que se hacía acompañar por un adivino, un astrólogo, un quiromántico y una «morisca» que interpretaba los sueños. Antes de entrar en combate, indispensablemente, consultaba a sus «consejeros» (LÓPEZ 1972:133-4). Desgraciadamente, no siempre acertaron y el fantasmagórico Hernández Girón fue derrotado en Pucará en 1554. Las tribulaciones en la «república de españoles» permitieron que la nobleza cusqueña tratara de reconstruir los usos y costumbres imperiales. Vilcabamba se erguía como la última esperanza indígena.

a. La resistencia estatal: el neoestado inca (1536-1560)

En Cajamarca, después de ejecutar a Atahuallpa en 1533 y conociendo las rivalidades entre los diferentes linajes de nobles indíge-

nas, los conquistadores deciden poner las cosas aparentemente en orden: designan como nuevo inca a Túpac Huallpa, hermano de Huáscar. De esta manera, de acuerdo con la perspectiva europea, devuelven el poder al linaje legítimo, a los hijos cusqueños de Huayna Cápac. El gobierno de Túpac Huallpa, un desconocido inca títere de los españoles, tuvo una duración muy breve. Murió envenenado por la acción clandestina de los generales de Atahuallpa. Es en estas circunstancias que Pizarro designó como sucesor a Manco Inca, hermano también de Huáscar, hijo cusqueño de Huayna Cápac y en aquel momento un inexperto joven de 18 años. Su juventud y su inexperiencia lo llevaron a convertirse en un inca fantoche, en un testaferro de los españoles.

Entre 1533 y 1536, Manco Inca trató de respetar los acuerdos establecidos con los europeos. Él vivía dentro de una situación extremadamente paradójica: era tratado y considerado como inca por los indígenas, pero al mismo tiempo humillado y maltratado por los soldados españoles. Habitualmente vivía en el Cusco y en dos ocasiones fue arbitrariamente arrestado: una en su propio palacio y otra en Sacsayhuaman. Como prisionero fue golpeado y vejado (orinado por un simple soldado español) de una manera casi increíble para los que conformaban la nobleza cusqueña y consideraban al inca como el hijo del Sol, a quien ni siquiera se le podía mirar de frente. Este maltrato, una suerte de desmitificación violenta, lógicamente hizo que la nobleza cusqueña, aquellos que pertenecían a *panacas* diferentes y hasta opuestas a la de Huayna Cápac, perdieran el respeto por el inca gobernante.

En consecuencia, el primer motivo de la revuelta de Manco Inca fue probablemente personal, nacido de la brutalidad del trato al cual fue sometido. Pero al mismo tiempo, según él cronista Titu Cusi Yupanqui (WACHTEL 1971), este precario gobernante quechua parece darse cuenta de que los españoles no son los dioses (viracochas) que él había pensado al inicio; eran mortales, llenos de codicia y arbitrarios. Ello le permitió pensar con la racionalidad y la astucia de los europeos. Concibió entonces un plan para despertar la inconmensurable codicia de sus captores: inventó el pretexto de que si lo dejaban salir del Cusco, él traería una estatua de oro macizo del tamaño natural de un hombre. De esta manera pudo llegar a Yucay. El momento era propicio para emprender la revuelta. Diego

de Almagro había emprendido la conquista de Chile, Francisco Pizarra se encontraba en Lima y el Cusco estaba defendido por una pequeña guarnición al mando de los hermanos Hernando, Juan y Gonzalo Pizarro. Manco Inca, de una manera bastante rápida, pudo reunir alrededor de cincuenta mil hombres e iniciar el sitio de la ciudad del Cusco.

El sitio a la antigua ciudad imperial, siguiendo una vieja táctica andina, duró más de un año: de marzo de 1536 a abril de 1537. Lentamente, los europeos fueron empujados a ocupar la parte central del Cusco. Cuando el círculo parecía estrecharse hasta dar cuenta final de todos los defensores, en una audaz incursión, los españoles lograron apoderarse de la fortaleza de Sacsayhuaman. Rápidamente difundieron la versión de que la Virgen María y el apóstol Santiago habían intervenido para lograr la victoria de los españoles.

Dado el enorme desequilibrio numérico, cincuenta mil indígenas contra un pequeño grupo de doscientos españoles, es muy difícil explicar las causas del fracaso de los sitiadores. Ello se vuelve más complejo cuando observamos que, en el transcurso del sitio, los indígenas asimilaron y usaron las tácticas y los instrumentos bélicos de los europeos. Usaron la pólvora, capturaron caballos y, más aún, los usaron contra sus propios dueños. Pero de todas maneras es posible indicar algunas explicaciones: a) de acuerdo con John V. Murra (1978:156-7), la cantidad era más bien un lastre: los atacantes tenían ochenta mil auxiliares, mujeres en su mayoría; b) los indígenas, según sus costumbres guerreras, preferían atacar en noches de luna llena y lógicamente favorecieron la intervención de la caballería española; y, c) los doscientos españoles nunca estuvieron solos, los *yanaconas* cañari prestaron un eficiente auxilio militar y los aprovisionaron durante el año del sitio.[81]

Es necesario indicar que esta revuelta general encabezada por el inca rebelde no se limitó al sitio del Cusco. Titu Yupanqui, uno de los capitanes de Manco Inca, intentó sitiar la ciudad de Lima. El gobernador Pizarro se vio obligado a pedir refuerzos militares a Santo Domingo, Nicaragua, Panamá y México. Pero además contó,

[81] Aquí parece sobresalir la intervención de Francisco Chilche al frente de los cañaris, tan odiados posteriormente por los cusqueños. En la última parte volveremos sobre este personaje cuando Garcilaso de la Vega describe la procesión del Santísimo Sacramento de 1555.

como era ya habitual, con la colaboración de los *curacas* huanca, de Pachacamac, Lurigancho *y* también con los refuerzos de la curaca Cóndor Huacho de Huaylas. Estos refuerzos externos e internos impidieron que las tropas indígenas de Manco Inca tuvieran éxito.

Ante la proximidad de las cosechas y los rumores de la llegada de Diego de Almagro, Manco Inca decidió aflojar el sitio del Cusco. Los resultados eran dramáticamente desiguales: Diego de Esquivel y Navia calcula treinta españoles contra cuarenta mil indígenas muertos (1980: i, 101-2). La pérdida que más afectó a los europeos fue la muerte de Juan Pizarro. De acuerdo con el mismo Esquivel y Navia, Manco Inca se retiró a Ollantaytambo y luego «se despidió de sus capitanes y curacas, encargándoles se fuesen a sus repartimientos y pueblos a servir a los españoles (...)» (1980: i, 102). Más tarde, con la llegada de las tropas de Almagro, Manco Inca es arrojado de los confines del valle de Yucay y empujado a instalarse en Vitcos, en la provincia de Vilcabamba. Aquí reúne a los nobles cusqueños de sangre real, rebeldes a la dominación extranjera, e inicia una nueva y definitiva etapa de la resistencia estatal andina.

Vitcos, entre 1537 y 1572, se constituyó en la excéntrica ciudad que reemplazó al Cusco. Ubicada casi en la región de los *antis,* en los territorios bárbaros, comenzó a rodearse de prestigio y de ilusiones. El plan era aún realizable y lógico: reconquistar los territorios perdidos. Vitcos se convierte en una ciudad refugio, en un lugar clandestino cuya ubicación será ignorada por los europeos residentes en el Cusco durante todo el período colonial. En esta nueva sede de la nobleza cusqueña se restablecen los ritos indígenas, se retoma el trato ceremonial al inca, se restablece el culto al Sol y, más aún, el gobernante rebelde proclama la falsedad de los dioses cristianos y la validez y legitimidad de los tangibles dioses andinos.

Desde este refugio de Vilcabamba, Manco Inca podía cortar la vinculación de Lima con el Cusco y hacer incursiones de escarmiento dentro de las poblaciones indígenas colaboracionistas con los españoles. Constantemente asedió a las poblaciones huancas del valle del Mantaro. Igualmente atacó a las pequeñas poblaciones europeas de estas regiones. Esto hizo necesaria la fundación de la ciudad de Huamanga - un 9 de enero 1539, según Guaman

Poma— como un asiento de españoles y una estación en el camino de Lima al Cusco. Los indígenas de Huamanga se caracterizaban por su rechazo a la dominación inca. Esto explica la rapidez con la cual ellos se pusieron al servicio de los españoles y los saqueos que hicieron de las *coicas* imperiales instaladas en esta región. Es por eso que Manco Inca organizó incursiones de escarmiento dentro de estas poblaciones. En 1541, por ejemplo, atacó Huanta. En respuesta, en Huamanga se conformó una expedición con veinte españoles y dos mil «indios amigos» para contraatacar (STERN 1982: 30). El colaboracionismo de los indígenas de Huamanga fue al extremo de prestar un importante apoyo en las campañas contra el rebelde Hernández Girón. Es decir, luchaban para consolidar la dominación colonial. En estas circunstancias de numerosas y eficaces alianzas entre *curacas* regionales y las autoridades coloniales, la resistencia del neoestado inca aparecía como una lucha aislada, precaria y con escasa solidaridad dentro de los numerosos grupos étnicos antes sometidos a la dominación cusqueña.,

Pero tampoco hay que olvidar que la misma nobleza cusqueña estaba dividida en rebeldes y pro españoles. Los primeros se habían atrincherado en Vilcabamba y los segundos en el Cusco, al servicio de los españoles. Estos también eran hijos legítimos de Huayna Cápac. El caso más notable y mejor estudiado es el de Cristóbal Paullu Inca. Primero pizarrista, luego almagristai, coronado como inca en el Cusco y finalmente partidario de Cristóbal Vaca de Castro, de quien tomó el nombre para bautizarse en 1543 (TEMPLE 1948:137). Se le asignaron encomiendas, tierras, *yanaconas* y desarrolló una vida cómoda y ostentosa en su residencia de Colcampata. Paullu, tal como lo indica N. Wachtel, fue un inca aculturado y cristiano (1971).

Manco Inca no fue un gobernante ciego a las alianzas estratégicas ni falto de tacto político. Contrariamente, él aprovechó siempre las contradicciones en la «república de españoles» para avanzar en su proyecto de reconstrucción inca: en 1538 presta apoyo a los fugitivos de Almagro el Mozo (LÓPEZ 1972:143), en 1542 realiza una serie de pactos y gestiones con la finalidad de prestar apoyo al virrey Blasco Núñez de Vela (ESQUIVEL Y NAVIA 1980: i, 132). El intento de alianza entre el inca y el nuevo virrey, sin lugar a dudas, tenía la intención de liquidar a los grandes encomenderos cusqueños, conquistadores del primer momento. Pero todas estas ges-

tiones no prosperaron y Manco Inca, en 1544, muere asesinado en manos de Diego Méndez, un almagrista.

Antes de morir había designado como su sucesor a su hijo Sayri Túpac. Este tenía entonces 10 años y por lo tanto tuvo que delegar el poder a su tío. Estas circunstancias favorecen las negociaciones hacia una solución pacífica. Gestiones pacíficas que se interrumpieron en 1549, con la muerte de Cristóbal Paullu Inca, quien se desempeñaba como intermediario para disuadir a la nobleza rebelde instalada en Vítcos. Luego las negociaciones se continuaron en 1555, por intermedio de Beatriz Coya, tía de Sayri Túpac, hermana de Manco Inca, hija de Huayna Cápac y casada con el noble español Diego Hernández (ESQUIVEL Y NAVIA 1980: i, 184). Sayri Túpac, aproximadamente a los 22 años de edad, en 1557, recibió una cédula real de perdón. Luego consultó a sus sacerdotes, hizo sacrificios al Sol y se dirigió a Lima. Llegó a esta ciudad en enero de 1558, «dio la obediencia al virrey Marqués de Cañete» y se le brindaron honores de gobernante. Su regreso al Cusco fue triunfal: los indígenas le prepararon festejos en el camino, y Miguel de Estete, un soldado del primer momento, le entregó la borla imperial que había arrebatado a Atahuallpa en Cajamarca. Ya en la ciudad del Cusco, en octubre del mismo año, se bautizó con el nombre de Diego y luego contrajo matrimonio con Cusi Huarcay, nieta del inca Huáscar (ESQUIVEL Y NAVIA 1980: i, 195-6). En 1560 murió envenenado en Yucay. Felipe Guaman Poma de Ayala, en su *Nueva Corónica...,* señala como autor al *cacique* cañari Francisco Chuche (TEMPLE 1948:148). Chilche era un curaca cañari pro español, pizarrista, que pretendía usurpar los beneficios de la encomienda de Yucay que pertenecía a Sayri Túpac. Con su muerte quedaron como sucesores sus dos hermanos: Titu Cusi y Túpac Amaru. El primero, hijo natural de Manco Inca, tomó el mando y continuó la tenaz política de oposición total a la dominación española. Con él el neoestado inca alcanza una nueva y más extensa dimensión.

b. La resistencia étnica: crisis colonial y el Taki Onqoy

Hacia 1560, el dominio colonial español en los territorios andinos, contra lo que comúnmente pueda pensarse, se caracterizaba por la

anarquía, la violencia y la debilidad del Estado central. Las guerras civiles (1537-1548), la muerte del primer virrey Blasco Núñez de Vela, la necesidad de dos pacificadores (Vaca de Castro y La Gasca) y el gobierno «independiente» de los encomenderos dirigidos por Gonzalo Pizarro (1544-48) constituyen las mejores pruebas de la endeble organización que los conquistadores habían instalado. En este período, lo que ellos no habían definido claramente era: ¿Para quién habían luchado? ¿Para los pizarristas? ¿Para los almagristas? ¿O para el rey de España? Entre 1532 y 1560 muy pocos conquistadores del primer momento murieron de muerte natural. La mayoría sucumbió en los campos de batalla, en los motines, en las asonadas, en las intrigas o como resultado de los juegos de azar que terminaban en violentos enfrentarnientos de facciones.

Quizá se podría decir que hacia fines de los años 50, los más rebeldes, como Gonzalo Pizarro o Hernández Girón, o los más descontentos (como los encomenderos despojados en el último reparto de La Gasca —1549) ya habían desaparecido o se encontraban en su fase declinante. Por estos años, por las hábiles negociaciones de los religiosos, se había logrado someter pacíficamente a Sayri Túpac. Aparentemente había terminado un importante ciclo de luchas al interior de la «república de españoles» y la amenaza del neoestado inca de Vilcabamba parecía momentáneamente superada.

Los acontecimientos, el estridente choque entre facciones hispanas o las incursiones armadas contra los rebeldes de Vilcabamba, se habían sosegado. Pero por debajo de este «tiempo corto», las estructuras socioeconómicas, el «tiempo largo», ingresaban a su primera crisis importante. La población indígena había descendido de una manera alarmante; los mestizos, hijos de españoles en mujeres indígenas, se habían multiplicado hasta convertirse en una preocupación y en un peligro para la estabilidad del dominio europeo. Los mestizos comenzaron a ser agredidos por la administración colonial: en 1549, Carlos v prohibe que los mestizos ocupen cargos públicos «sin expresa licencia real» (LÓPEZ 1972: 17). Evidentemente, ellos podían transitar con mucha facilidad entre las dos «repúblicas» y tenían una gran versatilidad para convertirse en «indios» de acuerdo con sus conveniencias. Esto los convertía en individuos peligrosos. Más aún cuando, apoyados por

los continuos reclamos de Bartolomé de las Casas, se sentían los verdaderos dueños del Nuevo Mundo. Pero los mestizos nunca pudieron construir una alternativa independiente, una «república mestiza». Siempre se comportaron como tránsfugas, estaban entre una y otra «república». En todo caso, el mestizo, biológico o cultural, era un nuevo elemento estructural en los territorios andinos.

Por otro lado, como recientemente lo ha demostrado Steve J. Stern (1982), las alianzas entre los españoles y los jefes étnicos ingresan en un período de evidente deterioro. La dominación incaica, a diferencia de lo que sostiene Nathan Wachtel (1971), fue percibida por los *curacas* de provincias como una situación de explotación que al mismo tiempo quebraba la coherencia interna de los grupos sometidos, suprimía las pequeñas rivalidades interétnicas y los sometía al control de una enorme organización estatal. Los quechuas conocían el mundo que conquistaban y por lo tanto podían aplicar tácticas y estrategias adecuadas. En cambio los españoles no entendieron ni siquiera la «lengua general», o *runa-simi,* y tuvieron que contentarse con las traducciones de mediocres intérpretes enemigos de los incas. Esta ignorancia facilitó los planes de los *curacas* «independizados» de la dominación inca. Por esto, solícitamente, prestaron apoyo los huancas o los jefes étnicos sora, lucanas, asto o cajatambo; la confusión de la dominación europea les permitió una cierta libertad e independencia. Los *curacas* se convirtieron en la bisagra que comunicaba el mundo andino y el europeo. En esta intermediación, los nobles indígenas, como en el caso del magnífico colaboracionista Cristóbal Paullu Inca, sacaron provecho. Muchos se hispanizaron, imitaron a los recién llegados y no titubearon en luchar contra Vilcabamba. Era una relación, aparentemente, de mutua conveniencia y que les dejaba más libertad de acción que aquella que los incas instalaron:

Pero progresivamente los cambios introducidos comienzan a configurar una dura realidad. Los *curacas* de Huamanga, para tomar un solo ejemplo, sin saberlo, colaboraron en este proceso de deterioro. Ellos alentaron y dirigieron el saqueo de las *colcas* incas y, más aún, con el «descubrimiento» de que el comercio dejaba beneficios, descuidaron el almacenamiento en las suyas propias. Esto condujo a la lógica consecuencia de que en épocas de dificultades climáticas y de cosechas pobres se presentara el problema

del desabastecimiento y la hambruna en las zonas rurales. Ya no había las *coicas,* la previsión del almacenamiento, una sabia regla indígena que había permitido enfrentar exitosamente los caprichos de los climas andinos.

Los encomenderos, salvo algunas excepciones mencionadas por Steve J. Stern, nunca continuaron con la práctica de redistribuir lo acumulado o socorrer a las poblaciones en dificultades. El tributo, por el cambio que indicamos, disminuyó los excedentes campesinos y la reducción demográfica lo hizo más pesado. Por otro lado, las exigencias de mano de obra se habían incrementado de una manera nunca antes vista: la minería de Potosí, Huancavelica y Castrovirreyna cada vez necesitaba más mano de obra. Todos estos cambios condujeron a un desequilibrio en las alianzas postincaicas, se produce una toma de conciencia de la explotación y la violencia del conquistador comienza a ser percibida con mayor claridad.

Los europeos también eran conscientes de los problemas. Al comienzo no hubo tiempo para pensar en el significado de la conquista y la colonización: fue el momento de la sorpresa, el descubrimiento, el saqueo y la lucha cotidiana; pero después de 1550, cuando desde España se comienza a cuestionar la opresión de los indígenas, una especie de mala conciencia hace su aparición. Los dominicos, lascasianos sin lugar a dudas, incluso se niegan a dar la absolución a los encomenderos (DUVIOLS 1971: 88). El mismo Bartolomé de las Casas en su *De Thesauris,* publicado en 1562, sostenía que los tesoros pertenecían legalmente a los indígenas. Luego, en sus *Doce dudas,* llega a sostener que todos los tesoros tomados por los europeos deberán, si ellos quieren salvar su alma, ser devueltos a los indígenas. Esto explica que muchos conquistadores incluyeran en sus testamentos una pequeña cláusula para devolver, cuando era posible, los bienes usurpados a los indígenas.

Además, por estos años se despierta una gran curiosidad por estudiar y conocer lo que se había conquistado. En 1560 se publica

[82] Steve J. Stern menciona los casos de los encomenderos Juan de Berrío, Francisco de Balboa y Diego de Maldonado, todos de la región de Huamanga, actuando a mediados del siglo xvi, como los ejemplos de este tipo de español que buscó establecer buenas relaciones con los curacas de la región. Diego de Maldonado incluso llegó a intercambiar, al estilo muy andino, dones y contrapones con los curacas de su encomienda de Andahuaylas (1982: 31).

la *Gramática o arte de la lengua general quichua* de fray Domingo de Santo Tomás. Igualmente, se redactan las relaciones de Cristóbal de Castro y de Diego Ortega Morejón Juan Polo de Ondegardo, por estos años ya un experto conocedor del mundo andino, escribe algunos importantes estudios dirigidos a conocer la civilización conquistada. La actitud estaba orientada a conocer la organización y la religión de los indígenas, revisar el estado político del virreinato y finalmente proponer una solución al malestar que atravesaban (LOHMANN 1977: x-xix). Juan de Matienzo, con su obra *Gobierno del Perú,* terminada en 1567, representa la culminación de esta preocupación intelectual: él estudió lo anterior, revisó la situación del momento y luego propuso un programa de «gobierno del Perú».

En resumen, podríamos decir crisis en la «república de españoles»: se cuestionaba el exceso de independencia de los encomenderos y se procuraba incorporarlos dentro del control del Estado. En la «república de indios» la situación se presentaba dramática: reducción demográfica, peso excesivo del tributo, tiranía y despotismo de algunos *curacas,* demasiadas exigencias de la *mita y* consecuentemente una toma de conciencia y una ruptura de las alianzas postincaicas. En lo referido al gobierno político del virreinato, se observaba también una seria debilidad: después del virrey Conde de Nieva, el poder quedó en manos del gobernador Lic. Lope García de Castro (1564-1569); la época de la anarquía y los enfrentamientos parecía haber regresado.

A mediados de esta década, hacia 1565 aproximadamente, las latentes contradicciones estallan y el enfrentamiento entre las dos «repúblicas» adquiere una mayor variedad de matices: aparecen, junto a la resistencia del neoestado de Vilcabamba, las luchas campesinas o populares de los indígenas, que sin mayor coordinación ni organización adquieren una tonalidad de resistencia religiosa y rechazo a la cultura y dioses europeos.

• *Solidaridad con los rebeldes de Vilcabamba*

El 16 de abril de 1565, dos cartas alarmantes llegan al cabildo del Cusco: una enviada por el gobernador Lope García de Castro y la otra por Gaspar de Sotelo, redactada en Jauja. Ambas informaban

sobre los clandestinos y sospechosos preparativos de los indígenas de esta región. El mencionado gobernador, un mes antes, ya había enviado una memoria a Felipe II, rey de España, informando de este peligro. Por todas partes se escuchaban rumores de una sublevación general de los indígenas. Uno de los centros de rebeldía era Jauja, el valle de los huancas, una región étnicamente homogénea y tradicionalmente colaboracionista con los españoles, donde los Apoalaya, *curacas* Ananhuanca, habían logrado una importante centralización del poder político local (TEMPLE 1943: 149-150). En esta región se habían construido tres mil picas (WACHTEL 1971: 265). Así lo denuncia Lope García de Castro y lo confirma el libro v del cabildo del Cusco (WACHTEL 1971:265).

Los huancas no solamente prepararon el complot y fabricaron armas, también se negaron a bajar sus rebaños de las alturas y a redistribuir las subsistencias almacenadas en sus *coicas.* El complot fue descubierto por la delación de un *curaca.* Este hecho indujo al gobernador García de Castro a enviar secretamente un visitador a la región de Jauja. La conspiración fue rápidamente desmontada, se requisaron quinientas picas y las restantes, de acuerdo con algunas fuentes, fueron destruidas por los mismos *curacas* rebeldes. Las regiones periféricas del virreinato también se encontraban convulsionadas: se temía el ataque de los araucanos de Chile, los diaguitas de Tucumán y los chiriguanos del oriente del Alto Perú (DUVIOLS 1971:127).

Este mismo año de 1565, dentro de una situación muy inestable, se llevó a cabo la embajada de Juan de Matienzo, presidente de la audiencia de Charcas, para disuadir a Titu Cusi de su actitud rebelde. La embajada se detiene en los confines del valle de Yucay y desde allí envía a Diego Rodríguez Figueroa a entrevistarse con el inca. La primera entrevista tuvo lugar en Babacona, el 13 de mayo (WACHTEL 1971: 267). La nobleza que acompañaba a Titu Cusi preparó una fiesta para agasajar al enviado español, pero repentinamente el día 15 la hospitalidad se convirtió en hostilidad. El mismo inca encarnó este cambio; lanzó amenazas y retó duramente a los blancos venidos de España. Los orejones que lo acompañaban, blandiendo sus armas, repetían: «los barbudos nuestros enemigos». Al día siguiente, el 16 de mayo, y de una manera verdaderamente sorprendente y casi infantil, el inca le dice a

Rodríguez que todo ha sido una broma y que las negociaciones comenzarían de nuevo.

Casi un mes más tarde, el 18 de junio, se realizó una entrevista entre el mismo Juan de Matienzo, acompañado de soldados españoles y de indios cañaris, y el inca. Éste, tan pronto como vio a Matienzo, «(...) se lanzó a los pies del español, llorando y contándole sus desgracias, así como la de sus padres (...)» (WACHTEL 1971: 268). Titu Cusi, siguiendo su comportamiento habitual, y al ver actitudes sospechosas en los soldados de Matienzo, se retiró precipitadamente a Vítcos. Pero la embajada de Matienzo no fue totalmente inútil. El inca había aceptado varias cosas importantes para los españoles. Entre ellas, dos fundamentales: desistir de una sublevación general y recibir el bautizo español. A partir de 1566, con la derrota prematura del complot de Jauja y el fracaso de las amenazas periféricas, Titu Cusi parece haberse limitado a conservar la independencia y ya no a intentar la expulsión de los invasores.

En 1567, una sedición, esta vez de mestizos, criollos y de los rebeldes de Vilcabamba, fue sofocada antes de estallar. De acuerdo con López Martínez (1972:29-30), la rebelión debía haber estallado en todas las ciudades importantes del virreinato, pero lamentablemente fracasó. Ésta quizá fue la última acción, o conspiración sin acción, de Titu Cusi. Un año después cede ante la presión española y permite el ingreso de catequizadores europeos a sus territorios de Vilcabamba. El Lic. García de Castro encarga a los agustinos la conversión y evangelización de los rebeldes instalados en Vilcabamba. Este mismo año, 1568, y por intervención del agustino Marcos García, Titu Cusi y su esposa fueron bautizados. Los religiosos enviados, ante estos signos de victoria, emprendieron una tenaz labor catequizadora y paralelamente trataron de «extirpar las idolatrías». En este afán construyeron la iglesia de Puquiura, a dos días del núcleo de resistencia indígena; igualmente, sembraron cruces por todas partes en reemplazo de las antiguas apachetas andinas. Los religiosos llevaron sus exigencias al extremo de presionar al inca para que los indígenas terminen con sus ritos y sus ceremonias «idolátricas y paganas». La intransigencia e intolerancia de los agustinos comenzó a debilitar el pálido entusiasmo inicial de Titu Cusi. El emperador pronto dejó sin apoyo oficial a los agustinos; sin embargo, éstos lograron construir una segunda

iglesia y continuaron con su ardua actividad extirpadora destruyendo y quemando los objetos sagrados de la liturgia indígena.

Repentinamente, Titu Cusi cayó enfermo y fray Diego Ortiz, uno de los agustinos, le administró un brebaje medicinal. El inca murió casi inmediatamente después de beber la medicina del religioso y lógicamente los orejones cusqueños señalaron a fray Diego Ortiz como el responsable de la muerte del monarca. Luego se originó un tumulto y terminaron dando una muerte violenta al agustino.

Para concluir este subcapítulo podríamos indicar que todas estas tentativas, según una acertada afirmación de Steve J. Stern, si bien no tuvieron una comprobada vinculación, podrían asimilarse al tipo de resistencia bélica que los incas de Vilcabamba estaban desarrollando desde 1536. Lo extraordinario es constatar el cambio de actitud de los huancas del valle del Mantaro: abandonan su actitud colaboracionista para intentar ofrecer, en aparente solidaridad con Vilcabamba, una resistencia armada frente a los desmanes de los nuevos explotadores europeos. A treinta y dos años de la conquista, comienza a observarse un cambio de actitud respecto de la anterior organización cusqueña, pero de ninguna manera total. Algunos *curacas,* como en el Cusco y Huamanga, siguieron fieles a sus nuevos amos.

• *El* Taki Onqoy, *la resurrección de los dioses*

El año 1964, Luis Millones, por primera vez, presentó un análisis sucinto y preciso del *Taki Onqoy.* Él lo consideró como una forma de nativismo y una praxis social de resistencia a la opresión extranjera. Los estudios posteriores, como el de Pierre Duviols (1971), Nathan Wachtel (1971), Tom Zuidema (1965), Marco Curatola (1977) y el más reciente de Steve J. Stern (1982), han confirmado y ampliado esta afirmación. Las fuentes del siglo xvi que permiten estudiar este movimiento no han sido sustancialmente enriquecidas. Siguen siendo fundamentales la crónica de Cristóbal de Molina (1943), la *Relación* y otros papeles de Cristóbal de Albornoz (1967); también se han utilizado los libros de cabildo del Cusco y Huamanga y algunos papeles del gobierno del Lic. García de Castro. Estas fuentes, y los autores mencionados, nos permitirán ofrecer una síntesis actualizada de este movimiento.

La primera noticia sobre el *Taki Onqoy* fue transmitida por Cristóbal de Molina, el Cusqueño, en su crónica *Ritos y fábulas de los incas* (1943), escrita hacia 1574. En ella decía: «Habrá diez años, poco más o menos que hubo una ironía en estos indios de esta tierra, y a la que hacían una a manera de canto, al cual llamaban Taquihongoy» (1943:78). Luis de Olivera, vicario de la provincia de Parinacochas, «(...) fue el primero que vio de la dicha ironía o idolatría (...)» (1943: 78). Para Molina, el *Taki Onqoy* era una forma de canto y para Cristóbal de Albornoz (1967) una forma de baile. Pierre Duviols, quien hace una rápida indagación lingüística en diccionarios quechuas de la época, propone que la expresión *Taki Onqoy* significa «danza enferma» o «enfermedad del baile» (1971:113).

El padre Cristóbal de Molina sostuvo que esta «herejía» se difundió ampliamente por las ciudades de Chuquisaca, La Paz, Huamanga y también Lima y Arequipa (1943:78). Los encargados de propagar esta especie de baile cantado eran unos sacerdotes indígenas llamados *taquiongos,* quienes difundían creencias peligrosas a partir de un centro ubicado en Lucanas. Esta secta había ganado miles de adherentes; Huamanga era la región central de la actividad de los *taquiongos.* Ellos se presentaban como los elegidos, aquellos que podían comunicarse con los *huacas* y que, más aún, habían sido poseídos por los dioses étnicos ancestrales. Ellos hablaban a través de los *taquiongos.* Estos indígenas poseídos, especie de chamanes, predicaban la destrucción del mundo, el fin de las injusticias y la resurrección de los *huacas* andinos. El *Taki Onqoy,* según Steve J. Stern, resume dos hechos fundamentales: la resistencia contra la dominación y la solidaridad con el mundo andino (1982: 51-9).

Los *taquiongos* de Huamanga estaban dirigidos por don Juan Chocne, un *curaca* cristianizado (DUVIOLS 1971:118), quien burló hábilmente a los españoles y centralizó sus actividades en el repartimiento de Laramati (Lucanas). A la vez que predicaba, Chocne designaba a los elegidos o *taquiongos* y deslumbraba con sus poderes mágico-religiosos: se decía que era capaz de volar por los aires dentro de una misteriosa canasta. Los dioses hablaban a través de él. Se hacía acompañar de dos mujeres: Santa María y María Magdalena (MILLONES 1973:88). El nombre de estas mujeres indica una

influencia de la religión cristiana o un cierto sincretismo del mensaje que difundían los *taquiongos.* Para Steve J. Stern, el nombre de estas mujeres simplemente significaba una alianza con ciertos dioses menores de los europeos para derrotar a sus dioses mayores. En este movimiento religioso participaron mujeres y hombres, jóvenes y viejos, *curacas* y campesinos, indios de *ayllos* y también *yanaconas.* Es decir, afectó a la casi totalidad de la población indígena. Lo peculiar es que más de la mitad de los *taquiongos* fueron mujeres; en una región con ciento cincuenta mil indígenas, ocho mil tuvieron una participación activa (STERN 1982:52-5). Los indígenas colocaban a los *taquiongos* en lugares cerrados, sagrados, y los adoraban bailando y cantando durante días. Además, estos sacerdotes supervigilaban las fiestas rituales, confesiones y danzas con las cuales sus seguidores esperaban alcanzar el perdón de sus *huacas* (STERN 1982:55-61). Ellos se convirtieron en los guardianes morales de las comunidades.

El mensaje de los sacerdotes era muy simple: los indígenas habían olvidado a sus *huacas,* habían descuidado a sus dioses ancestrales y entonces, para evitar su cólera, tenían que recuperar — a través de ofrendas y de sacrificios — el favor de ellos. Los sacerdotes *taquiongos* predicaban ninguna cooperación con los europeos ni con su iglesia, regreso a la reciprocidad y a los valores andinos. Los taquiongos sostenían que muchos huacas fueron derrotados por dioses cristianos, pero que algunos habían resistido, luchado y ahora estaban prontos a triunfar. Estos dos *huacas* eran Pachacamac y Titicaca (ALBORNOZ 1967: 32). Los *huacas* menores debían agruparse detrás de estos dos *huacas* mayores:«(...) y el tomar memoria de las guacas de las provincias era para deshacellas, diciendo que solo a las que ellos predicavan habían de creer, porque eran las valientes y habían vencido, sino fuese dejar alguna que huviese puesta por el inga en las dichas provincias. Y luego predicavan que no creyesen en todo lo que nosotros creemos y confesamos y hacían destruir las cruces de los caminos e imágenes donde podían sin ser sentidos» (ALBORNOZ 1967: 37). Los sacerdotes *taquiongos* recorrían las comunidades rurales predicando cuáles eran los *huacas* verdaderos, los triunfadores de los dioses cristianos, luego preguntaban cuáles eran los *huacas* que adoraban, cuáles sus tierras, rebaños y quiénes eran los *camayoc* que los cuidaban. Una vez

identificados los huacas, sus bienes productivos que permitían mantener el culto y después de haber castigado a los malos camoyoc que habían descuidado el culto, se procedía a bailar y cantar incansablemente hasta que muchos de ellos caían exhaustos (ALBORNOZ 1967: 36). No solamente debían renunciar a colaborar con los españoles y su Iglesia, sino que debían abandonar todo lo extranjero: ropas, comidas, nombres, objetos utilitarios. El regreso a lo andino debería ser total.

El Taki Onqoy tuvo una duración aproximada de siete años: de 1564, en que fue descubierto por Luis de Olivera, a 1570-72, en que fue reprimido por Cristóbal de Albornoz. La represión se había iniciado con el mismo descubridor: él castigó a los taquiongos de las provincias de Parinacochas y Acarí (DUVIOLS 1971:119). Incluso se recurrió al destierro de los principales animadores: «(...) los jefes (Chocne y las «Marías») fueron trasladados al Cusco y obligados a desmentirse públicamente, luego de un encendido sermón de Molina; más tarde, las mujeres fueron confinadas a un convento ignorándose el destino de Juan Chocne» (MILLONES 1973:89). Todos los curacas que habían participado o apoyado la labor de los taquiongos fueron castigados con corte de pelo y azotes públicos. Además se les obligó a construir una iglesia, como la de Marcolla, proporcionando los materiales, la mano de obra y aun el dinero. Cristóbal de Albornoz declaró haber castigado a ocho mil indígenas implicados en este movimiento (DUVIOLS 1971:119). Pero no se limitó a castigar a los líderes, también realizó una tenaz actividad extirpadora: «Hallé en esta provincia (Soras) grandísima suma de guacas por orden de los taquiongos que en esta provincia castigué, y las destruí y quemé (...)» (ALBORNOZ 1967:28). Lo mismo dirá para las provincias de Parinacochas, Angaraes y Chocorbos. La represión, que formaba parte de un amplio esfuerzo toledano por tomar un firme control de los territorios conquistados, se extendió a regiones alejadas del centro huamanguino.

Todo lo que se sabe hasta la actualidad nos asegura que el Taki Onqoy no fue un movimiento sistemáticamente organizado, no tuvo un plan estrictamente consciente y dirigido por una élite de sacerdotes, sino que más bien surgía inconscientemente de las creencias y mentalidades colectivas del indígena. No fue un movimiento con características bélicas, como el de los huancas o el en-

cabezado por los incas de Vilcabamba, sino más bien adquirió la forma de un movimiento religioso, un nativismo, como lo calificó Luis Millones en 1964. Esta definición ha resistido el tiempo que ha transcurrido, pero ahora es necesario mejorarla. Él encontró un gran parecido entre el Taki Onqoy y la Danza del Espíritu que conmovió a los indios norteamericanos en la segunda mitad del siglo xix (MILLONES 1973: 85). El concepto de lo que se entiende por nativismo ha variado sustancialmente desde aquella definición, denunciada por Ralph Linton en 1943. El etnólogo alemán W. Muhlmann, después de estudiar los movimientos religiosos de liberación que afectaron al continente africano en el siglo xx, considera que los nativismos constituyen un fenómeno precursor o una «infraestructura psíquica» de los movimientos nacionales (1968: 15-7,301-15). El movimiento del Taki Onqoy queda, en sus rasgos generales, muy bien definido por W. Muhlmann como un movimiento nativista. La restauración de una conciencia de grupo está claramente acompañada por el rechazo a lo extranjero. De acuerdo con Steve J. Stern, el Taqui Onqoy tiene más elementos de una lucha racial, cultural, que de una lucha de clases.

R. Tom Zuidema fue el primero en considerar al Taki Onqoy como un movimiento milenarista. La prédica de los taquiongos, de destrucción del mundo que habían construido los españoles y de resurrección de los dioses andinos y del mundo derrotado, de alguna manera refrenda esta afirmación. Pero su análisis no se centra en el mensaje ideológico del Taki Onqoy, sino en el carácter cíclico de la concepción del tiempo de los pueblos andinos. Esta propuesta fue ligeramente desarrollada por Nathan Wachtel hasta llevarla a considerar que «muy exactamente se trata de una revolución fundada sobre una representación cíclica del tiempo» (1971: 272). En esta línea de análisis se han realizado osadas interpretaciones: por ejemplo, Juan Ossio (1973) llega, sin mayor fundamento, a proponer que el Taki Onqoy se produce por la acción exclusiva de mecanismos ideológicos y sin ninguna relación con la realidad terrena. De acuerdo con su presunción, el Taki Onqoy ha debido producirse, siguiendo el esquema de la representación cíclica del tiempo que tenían los indígenas, sin que los españoles hubieran puesto un pie en los territorios andinos.

El libro de Steve J. Stern (1982) ha demostrado, con una considerable riqueza documental, que el *Taki Onqoy* — en la región de Huamanga — está precedido por un alejamiento entre la «república de indios» y la «república de españoles» y el desgaste de las alianzas postincaicas. Según el testimonio de Cristóbal de Molina, hacia inicios de la década de 1560 se difunde la versión de que los españoles necesitan la grasa de los indígenas para curar ciertas enfermedades que los afectaban. De acuerdo con el mismo cronista, este mensaje que buscaba distanciar a las dos «repúblicas» fue propalado desde Vilcabamba: «Todo esto se entendió salido de aquella ladronera (Vilcabamba), por poner enemistad entre indios y españoles» (MOLINA 1943:79). El resultado previsible fue el distanciamiento de ambos grupos y la recuperación de su original, como diría W. Muhlmann, conciencia colectiva perdida con la conquista. Según Stern, una toma de conciencia de la explotación sufrida prepara el terreno a la prédica de los *taquiongos.* Por otro lado, y contra lo que propone Marco Curatola (el *Taki Onqoy* como un culto de crisis), este movimiento surge en Lucanas, la microrregión que albergaba poblaciones indígenas que atravesaban un buen momento para sus economías campesinas.

¿El *Taqui Onqoy* es un movimiento aislado o estuvo estrechamente vinculado con la rebelión organizada de Vilcabamba o con los preparativos de la región de los huancas? Cristóbal de Molina, cronista que buscaba —como otros similares de la época— justificar las medidas toledanas, afirmó claramente que el *Taki Onqoy* estaba estrechamente vinculado con los incas de Vilcabamba. Señala a los *willacuncu* como a los inventores de esta «apostasía»: «(...) inventado de los hechiceros que en Vilcabamba tenían los Incas que allí estaban alzados» (1943: 78). De la misma manera, Cristóbal de Albornoz afirmó que existía una conexión entre lo que pasaba en Jauja, Andahuaylas y Vilcabamba. Estas afirmaciones son elaboradas tardíamente y de manera interesada: ambas buscaban presentar que había el peligro de un complot general y que los incas de Vilcabamba habían organizado todo, desde los araucanos a los huancas y de los chiriguanos al *Taki Onqoy.* Esta opinión interesada del siglo xvi, con una fuerte dosis de eurocentrismo, fue repetida por Millones, Duviols y Wachtel. Ellos, en un afán legítimo por rescatar la importancia de la resistencia indígena, involu-

craron a todas las formas de luchas dentro del supuesto complot organizado por los últimos incas de Vilcabamba. Las investigaciones recientes nos muestran una imagen más rica y compleja. Todos coinciden en señalar, después del breve ensayo de Lohmann Villena de 1967, que la década de 1560-70 es un período de crisis. En estos años, en una situación de radical incremento de las exigencias europeas, se corroen las alianzas postincaicas (españoles-curacas) y se produce un distanciamiento entre conquistados y conquistadores. En la región central, tierra de los huancas, con una efectiva centralización de los poderes tradicionales, la praxis indígena toma la forma de lucha armada en coordinación con los rebeldes de Vilcabamba. En Huamanga, en una región con gran heterogeneidad étnica, sin gran centralización de los poderes tradicionales, la precaria unidad se consigue a través de la lucha religiosa. El mensaje ideológico que difundían los *taquiongos* no rescata la religión oficial inca, sino más bien las antiguas religiones étnicas; aquellas que, según las citas de Albornoz, los incas nunca extirparon. Este contenido ideológico define a las noblezas étnicas periféricas, oprimidas antes y después de 1532. Estamos ante una suerte de protoutopía andina, un movimiento de regreso a los tiempos preincas que más tarde encontrará en Guaman Poma y su inmensa «Carta al rey» su mejor intérprete y defensor. El *Taki Onqoy,* de alguna manera, se adelantó a la propuesta del cronista ayacuchano.

c. *El fin de la resistencia estatal: la segunda muerte del inca*

Después de la muerte de Titu Cusi en 1568, los acontecimientos que se suceden en Vilcabamba son poco conocidos, como si el acceso de los españoles a esta región se hubiera repentinamente cortado. El virrey Francisco de Toledo, el año 1570, se interesó en reanudar las negociaciones con los rebeldes de Vilcabamba con el fin de lograr la pacificación, como lo habían obtenido con Sayri Túpac, sin la intervención de expediciones armadas. Por eso, desde el Cusco, partió una primera expedición compuesta por dos religiosos españoles, algunos indígenas principales y ocho indios acompañantes. La expedición se detuvo en el río Acobamba y desde allí enviaron a los ocho indios con mensajes y presentes para el inca. En respuesta, los rebeldes ejecutaron a seis de los ocho indios en-

viados (ESQUIVEL Y NAVIA 1980: i, 223). Más tarde, se organiza una nueva expedición dirigida por Atílano de Anaya, amigo y correspondiente del Inca». La misión de nuevo fracasa y este español fue ejecutado por los indígenas. En el Cusco casi no se sabía nada de lo que ocurría en Vilcabamba; por ejemplo, se ignoraba que Titu Cusi había muerto y que el nuevo emperador era Túpac Amaru.

En 1572, y desarrollando la política toledana de terminar con la resistencia indígena, un cuerpo expedicionario al mando de Martín García de Loyola partió hacia Vilcabamba.[83] Ese mismo año una epidemia parece ser que diezmó las poblaciones rebeldes y consecuentemente creó las condiciones favorables para la entrada de los europeos en el último reducto de la resistencia estatal andina (WACHTEL 1971:277). Se descuidan las rutas, los puentes y las entradas; las condiciones óptimas estaban dadas. La expedición española casi no encontró resistencia. Es así como en circunstancias atravesadas por el cansancio de los grupos rebeldes y la traición de muchos nobles indígenas, el inca fue capturado el 27 de junio de 1572. Inmediatamente se inicia una sistemática destrucción de los templos y adoratorios indígenas en la región de Vitcos. Se envían al Cusco las momias de los incas que habían sido llevadas al inicio de la resistencia; igualmente se trasladan todos los objetos e ídolos de adoración. Se apropian también del ídolo Punchao: una estatua de oro con adornos que la hacía reluciente ante la luz del sol.

Túpac Amaru i, llevando aún el llautu símbolo de su poder imperial y cargando pesadas cadenas, ingresó a la ciudad del Cusco. En los meses que siguieron a su captura los españoles olvidaron ejecutar al joven monarca apresado. Pero luego se decidió proceder a un juicio sumario. Esta medida, destinada a impresionar a los indígenas, debía ser espectacular y ejemplarizadora. Decidieron decapitarlo como una manera de demostrar a las multitudes indí-

[83] Martín García de Loyola, pariente cercano de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, estaba casado con la fiusta Beatriz, hija de Sayri Túpac, y consecuentemente era heredero de la rica encomienda de Yucay. Luego nombrado gobernador de Chile, donde murió en una rebelión de los indios araucanos (WACHTEL 1971: 277). Este matrimonio tuvo una gran resonancia en el ámbito cusqueño. Para conservar su memoria se pintó un extenso lienzo de cuatro metros de ancho por dos de altura. En él se observan a los contrayentes y a sus antecesores; detrás de doña Beatriz: Sayri Túpac, la fiusta Cusi Huarcay y Túpac Amaru. Al centro se encuentra San Ignacio de Loyola (GISBERT 1980: 155).

genas que el inca estaba muerto y que nunca más volvería. La aceptación del bautismo cristiano y la abjuración de su propia religión, según los españoles, debían tener un gran impacto en el comportamiento futuro de los indígenas derrotados. Es así como Túpac Amaru I es ejecutado el 22 ó 23 de setiembre de 1572, ante apretadas muchedumbres de indígenas que habían seguido el cortejo del inca hasta el lugar de la ejecución pública en un estrado levantado en la plaza de Huacaypata. Antes de la ejecución, según cronistas como el jesuíta anónimo y el contador Salazar, Túpac Amaru I renunció públicamente a sus dioses y a su religión, además pidió a la multitud indígena creer en la verdadera fe cristiana.[84]

Luego el verdugo, un indio cañari, le cortó la cabeza. Según Baltazar de Ocampo, la muchedumbre lanzó un inmenso grito de dolor que pareció que el día del juicio final había llegado; inmediatamente se inició un sonoro repique de las campanas de la catedral, acompañadas por aquellas de los monasterios e iglesias de toda la ciudad del Cusco (WACHTEL 1971:277-8). El cuerpo fue enterrado en un lugar desconocido y la cabeza fue puesta en una pica y exhibida en la plaza principal, en el mismo lugar de la ejecución. Cuenta una versión popular que la cabeza comenzó sorpresivamente a embellecer a medida que pasaban los días y el virrey, alarmado, se vio obligado a ordenar que urgentemente enterraran también la cabeza (DUVIOLS 1971:133).

La política toledana de exterminio de todo indicio de resistencia indígena no se detuvo con la ejecución del último inca de Vilcabamba, continuó tenazmente a través del camino del recorte de privilegios a las noblezas indígenas colaboracionistas. Es así como Toledo abre juicio a don Carlos Inca, hijo del eximio colaboracionista Cristóbal Paullu Inca. Toledo había comenzado a dudar de la sinceridad de este representante de la nobleza indígena hispanizada; desconfiaba del desmedido interés de don Carlos por hacer reconocer su directa descendencia de Huayna Cápac; desconfiaba también por el lujo y el boato exhibido en una simple ceremonia como el bautizo de su hijo don Melchor Carlos Inca. Las dudas acechaban la tranquilidad del virrey. Es por esto que, aun antes de ordenar la expedición de captura de Túpac Amaru, Francisco Toledo rompe con toda la nobleza inca pro española residen-

[84] Roberto Levillier afirma que fue bautizado con el nombre de Felipe (1935:: 347-8).

te en el Cusco. Luego inicia juicio contra don Carlos Inca, su hermano Felipe, don Alonso Titu Atauchi, don Agustín Condemaita del *ayllo* de Lloque Yupanqui y otros indios principales (TEMPLE 1948:172). Se les acusaba de alianza con los de Vilcabamba, impedir las negociaciones de paz, considerarse «señores de la tierra» y de haberse llamado — en el caso de Carlos Inca— «cápac». La sentencia del juez Loarte decía por «probada rebeldía» (TEMPLE 1948: 174). Se les quitó los privilegios, las encomiendas, los *yanaconas;* algunos fueron a prisión, otros fueron deportados a México. Toledo despojó a Carlos Inca de su residencia en el Colcampata y luego ordenó que los indios cañaris y chachapoyas habitaran en la parroquia de San Cristóbal, en el barrio del Colcampata y debajo de la fortaleza de Sacsayhuaman (TEMPLE 1948:177). Los cañaris, una especie de guardia germánica de los últimos emperadores incas, después de la conquista se convierten en los peores verdugos de la nobleza cusqueña. Colaboran eficazmente en el fracaso del sitio de Manco Inca, luego uno de ellos, el *curaca* Francisco Chilche, envena a Sayri Túpac; guerreros cañaris ayudan a capturar a Túpac Amara; finalmente uno de ellos actúa como verdugo y, por último, los cañaris ocuparon las residencias del más noble de los linajes colaboracionistas: las casas de los descendientes de Cristóbal de Paullu Inca, los incas del Cusco. Toledo casi los había convertido, como los incas lo habían hecho antes, en su guardia de confianza y para ganar toda su fidelidad los premió con muchos bienes y privilegios que antes pertenecieron a los descendientes de la nobleza cusqueña.

Esta ejecución violenta del último inca de Vilcabamba produjo dos notorias e importantes consecuencias. La primera, una discusión política en las regiones andinas y en la misma España, de crítica a la administración del virrey Toledo (Levillier 1935:335-462), en especial al duro trato que dio a las noblezas cusqueñas de la época, que fue recogida por los principales cronistas posteriores a estos acontecimientos. La segunda, que más bien pertenece al imaginario popular andino, es la que conducirá al desarrollo de imágenes históricas donde Toledo aparece como un gobernante injusto, tiránico, mientras que Túpac Amaru I es presentado como un inca llorado y querido por la población indígena. «Su cabeza puesta en una pica en la plaza de armas del Cusco tuvo que ser

urgentemente retirada porque sorpresivamente comenzó a embellecer», fue el rumor recogido y anotado por algunos españoles que en ese momento estuvieron en esta ciudad. Este embellecimiento, que de alguna manera implica resurrección, puede ser el lejano origen del mito del *Inkarrí* y es una prueba de las inclinaciones utópicas que comenzaron a afectar a las familias nobles cusqueñas, inventoras de este tipo de rumor.

Segunda parte

Cambio en las mentalidades andinas y triunfo del cristianismo (siglo xvii)

Cambio en las mentalidades andinas significa, sin lugar a dudas, el triunfo del cristianismo en el Perú colonial. En el primer capítulo, donde ensayamos un original análisis de historias míticas locales, nos acercamos al estudio de las complejas relaciones entre ritual, mito, mensaje, memoria colectiva, legitimación de las élites gobernantes y reproducción de las identidades étnicas. Hemos descubierto un proceso que podríamos reducirlo a tres etapas bien determinadas. La primera: olvido de lo inca y de las grandes divinidades andinas con la desaparición simbólica del inca Huayna Cápac y Viracocha en el lago Titicaca. La segunda: revitalización de lo étnico y local, ejemplificado en el dinamismo y función de las historias míticas. Finalmente, la tercera: enfrentamientos entre los indígenas y búsqueda de soluciones por parte de las noblezas indias para mantener el control de las poblaciones andinas cada vez más cristianizadas.

Pero también hemos querido hacer una original presentación del triunfo del cristianismo en los Andes del siglo xvii. Para eso hemos hecho un ejercicio de cuantificación de ciertos rasgos de las mentalidades cristianas de españoles, mestizos e indígenas. Las capellanías nos han servido para mostrar que el catolicismo al estilo europeo es fundamentalmente urbano y español y que los indígenas buscarán sus propias formas para expresar la piedad cristiana. Pero en ambos casos, europeos y andinos son hombres obsesionados por la idea de Dios, cielo y felicidad en el más allá.

I
Una crisis de identidad: mito, ritual y memoria en los Andes Centrales (siglo xvii)

El fin de un ciclo mítico

Este subtítulo puede parecer algo arbitrario y osado al mismo tiempo. El fin de un ciclo mítico es como decir el fin de un mito; en otras palabras, la muerte de un dios o de los dioses que este mito contiene. Es arbitrario porque uno de los más grandes especialistas, Claude Lévi-Strauss, en un ensayo de 1971 (1973:301-15), nos indica que un buen camino para estudiar «cómo mueren los mitos» es analizar sus transformaciones sucesivas hasta encontrar las versiones que alteren la «arquitectura» mítica *(armature mythique)* original. No seguiré este procedimiento, de técnica refinada y propio de otro tipo de estudios. Además, existe otra razón para una opción diferente: en el caso de los Andes centrales, en el siglo xvi estamos frente a una situación de invasión y conquista coloniales. Fenómenos que traen consigo la ruptura de las civilizaciones indígenas y la interrupción violenta de sus procesos históricos autónomos. Por lo tanto, si la economía, la sociedad y el orden político sufren una ruptura, algo similar sería lógico encontrar en el ámbito de las mentalidades.

Los sistemas religiosos andinos, factibles de ser reconocidos en sus relatos míticos, también sufren una alteración casi irreparable. A tal punto que, frecuentemente, se habla de la «muerte de los dioses indígenas» como secuela de la conquista. En consecuencia, mi razonamiento no será enteramente nuevo, pero sí realizaré un

procedimiento original para analizar la crisis en las identidades andinas a fines del siglo xvii.

Es también bastante conocido y aceptado, como lo ha reiterado recientemente Tzvetan Todorov (1982) resumiendo los estudios más importantes del último decenio sobre este tema, que los pueblos indígenas del Nuevo Mundo pensaban, o «razonaban», a partir de sistemas mítico-religiosos. Sistemas inflexibles, rígidos, nada versátiles para encarar situaciones nuevas. Por eso no entendieron las intenciones del conquistador; más bien, interpretaron la aparición de los navios europeos, por Veracruz y Tumbes, como el regreso de sus dioses (TODOROV 1982:101). Venían de las aguas, por el oriente y por el occidente respectivamente, por donde se perdieron —según los mitos— sus grandes dioses. Para explicar lo» nuevo recurren a lo antiguo: sus esquemas de pensamiento estaban dominados por lo mítico-religioso. No buscaban comprender las nuevas situaciones sino que, al igual que los hombres de la Edad Media europea, interpretaban los acontecimientos cotidianos para reconocer la voluntad divina. Quisieron resolver los nuevos problemas con la memoria, ya que, como dice Todorov, «la prophétie estmémoire» (1982:91).

Pero este ejercicio mental de explicar la «historia real» por la «historia mítica» no es un fenómeno del siglo xvi en los Andes, ni producto exclusivo de la conquista europea. Es más bien anterior y sus raíces penetran en épocas muy remotas. Son muy bien conocidos los pasajes de las tradiciones y ritos de Huarochirí (TAYLOR 1980:155-9), donde se narra la revuelta de los alancumarca, los calancomarca y los choquemarca. El inca Túpac Inga Yupanqui convoca a todos los *huacas* a la plaza Aucaypata (Cusco); allí se reúnen Pachacamac, Macahuisa y muchas otras deidades regionales. El inca les habla, las presiona y las amenaza. Al final los *huacas* deciden ayudarlo y finalmente derrotan a los pueblos rebeldes. Aquí encontramos una curiosa combinación de «historia mítica» e «historia real».

Esta es una forma corriente de narrar la historia andina desde la perspectiva indígena: la historia real se transforma en historia mítica y son los dioses los que deciden el destino de los hombres. Por eso, R. Tom Zuidema llega a proponer:«(...) yo consideraría la historia total inca hasta el tiempo de la conquista española como

un evento hasta cierto punto mitológico» (1977a: 48). Es decir, una historia que integra lo religioso, lo calendario), los hechos humanos y lo ritual en un solo sistema. Es en esta esfera donde los que sufrieron la derrota buscan explicaciones a lo que vivieron en el siglo xvi. Es en este mismo ámbito donde, inmediatamente después de la conquista, reinterpretando sus tradiciones, encontraron los signos, presagios y profecías que de alguna manera explican la estupefacción y docilidad de las noblezas reinantes ante los invasores europeos (WACHTEL 1971:37-64). Dentro de estos esquemas de pensamiento, concebir la conquista como la derrota y muerte de los dioses indígenas parece bastante lógico.

Pero también había dicho que el título de este capítulo es osado, por lo que implica como análisis y como manejo de técnicas a las cuales no está acostumbrado un historiador. Por lo tanto, evitaré los autores y textos muy complejos sobre mitología en general, para privilegiar los que tratan de preferencia acerca de las regiones andinas y que tienen innegable validez.

La historia de las religiones andinas es un «territorio» bastante explorado y donde la etnohistoria ha cosechado sus mejores éxitos en las últimas décadas. Una de las discusiones iniciales fue: ¿politeísmo o monoteísmo en los Andes prehispánicos? Evidentemente la respuesta fue muy fácil: politeísmo. Pero la pregunta la formularon los primeros religiosos con una intención no científica y no de la manera lacónica como la he presentado. Ellos más bien «querían» encontrar en el enorme panteón andino rasgos de monoteísmo identificados en una deidad central. Es por eso que los mejores cronistas coloniales, españoles, mestizos o indígenas, desde una preocupación muy católica, hasta etnocéntrica, comenzaron a preguntarse por Viracocha y lo presentaron como un Dios creador andino. Según Henrique Urbano (1981: xvi), esto les impidió comprender a cabalidad el discurso mítico indígena:«(...) la búsqueda afanosa de una creencia en un Dios "único y creador", que de alguna manera mostrara los rasgos del Dios de la tradición judeo-cristiana». Todo eso influyó en el tratamiento que Franklin Pease hace de este tema desde el título mismo de su libro *El Dios creador andino* (1973), que no es metafórico sino conceptual.

Además, no veo la urgencia de una definición. Los mitólogos no se detienen en estos detalles que para ellos son aleatorios, es-

quivos y encubridores de lo estructural. Me inclino de nuevo por el Viracocha ordenador:[85] «(...) Pachayachachi o Tecsi Viracocha representa la sabiduría o la capacidad de ordenamiento del mundo y de las cosas (...). No es un "dios único y criador", sino más bien el que señala el lugar apropiado para cada cosa y el momento en que cada uno lo debe ocupar» (URBANO1981: XXXII). Esto es retomar uno de los temas centrales de la antropología clásica del siglo xix. Sir James G. Frazer hacía girar toda la magia y, por qué no, la religión, alrededor de la necesidad de mantener un orden, una organización, sea atmosférica, natural o humana. Los dioses debían cuidar ese orden. Julio C. Tello, en 1923, adelantándose muchísimo a su tiempo, entendió, a partir de la antropología de su época, lo que los especialistas están descubriendo en la actualidad. Aunque consideró también a Viracocha, repitiendo a los cronistas, un creador, pero sin dejar de indicar que fue además un. héroe cultural, ordenador (1923:82-3).

Luego hizo un análisis muy moderno que, desgraciadamente, no ha sido continuado (Urbano aún lo deja inconcluso), de las versiones Viracocha más importantes (Betanzos, Sarmiento de Gamboa, Molina, Cabello, Cobo, Garcilaso e incluso los relatos de Huarochirí), conjugándolas hasta llegar a la siguiente síntesis:

> En el primer acto de la creación, Kon Titi Wira-Kocha *(sic)* sale del lago Titikaka, y hace el cielo, la tierra y ciertas gentes, y desaparece dejando el mundo en la oscuridad. En el segundo, sale nuevamente; convierte en piedras a las personas creadas en el primer acto; crea el sol, la luna y estrellas, y a los modelos o arquetipos humanos; ayudado por dos o tres de sus servidores, viaja por toda la tierra haciendo salir a las gentes en los diferentes lugares donde debían definitivamente vivir y poblar; y por último, terminada la obra de la creación, desaparecieron, él y sus acompañantes, por el lado del Océano. (TELLO 1923:85)

Según Tello — y aquí radica probablemente su actualidad—, los diferentes Viracocha, de las diversas versiones recogidas du-

85 Pierre Duviols sostuvo exactamente lo mismo en 1977: «En otras palabras, el yachachachic es el que sabe mucho, concibe y realiza su proyecto, de tal manera que las cosas estén bien ordenadas» (1977: 58).

86 Es sorprendente la intuición desplegada por Julio C. Tello en 1923. Con una formación no sistemática en antropología, pero usando de manera fecunda la

rante el siglo xvi, tanto en la costa como en la sierra, en el sur como en el norte, constituyen el resultado de un proceso de aglutinación y simplificación que parte de los mitos amazónicos hasta llegar a un esquema andino. En los nuevos mitos andinos de Viracocha, los héroes cambian pero sus funciones se mantienen en su esencia y la «arquitectura» amazónica parece mantenerse intacta. Sin embargo, Viracocha se vuelve más complejo, más universal, nítidamente «creador» sideral de la naturaleza y de los hombres.

Pero debemos agregar que aún no se tiene un conocimiento definitivo sobre esta deidad andina. Entre los estudios de Tello (1923) y los de Demarest (1984) se han producido avances a través de nuevas interpretaciones, pero también retrocesos con propuestas muy confusas y oscuras. La discusión la resume muy bien A. Demarest cuando dice que podemos distinguir cuatro interpretaciones sobre Viracocha: 1. un gran Dios ocioso; 2. una divinidad inca omnipotente y sin rival; 3. una figura menor en el panteón andino; y, 4. absolutamente inexistente (1984:2). La propuesta de John H. Rowe fue también bastante interesante: Viracocha, deidad central del panteón andino, es una invención tardía de los incas en la época de Pachacuti, cuando su organización adquiría una definida forma imperial. Contrariamente, R. Tom Zuidema propone que Viracocha fue la deidad tutelar de la mitad hurin en el Cusco;

combinación de etnografía (en el caso de Casta, 1923) con la historia y la arqueología. Su análisis formalmente podría parecer estructuralista, pero se quedó en las comparaciones morfológicas, no llegó a mirar las transformaciones a partir de un mito primordial. Y su interés fundamentalmente fue demostrar la filiación amazónica de los mitos andinos y su transformación hasta adaptarse a realidades geográficas y sociales diferentes. De aquí pasó a la confrontación del relato mítico con la iconografía para proponer los orígenes amazónicos de la cultura andina. Postulado que en la actualidad la arqueología andina está validando. Por otro lado, en la esfera exclusivamente de los mitos, Julio C. Tello parece que se encontraba en el camino correcto, transitado luego por muchos grandes especialistas. Entre ellos Alfred Metraux, Claude Lévi-Strauss y más recientemente R. Tom Zuidema. Claude Lévi-Strauss sostiene que el mito del «viejo pobre» del grupo lingüístico salish, de América del Norte, tiene su «pendant» en las regiones amazónicas y andinas: evidentemente, se refiere al mito de Cuniraya Huiracocha de Huarochirí. También habla de la difusión panamericana de los esquemas dualistas (1955:158) y del mito de la rebelión de los objetos que lo cuentan los chiriguanos de Bolivia y que lo encontramos estampado en la iconografía de Nasca y Mochica. Por último, Zuidema nos habla de la similitud de la organización sociopolítica bororo y el sistema ceque cusqueño, incluyendo dentro de esta comparación a ejemplos más lejanos como San Damián de Huarochirí.

un antiguo Dios de los no incas. Finalmente, Demarest, corno en un esfuerzo de síntesis, propone que esta deidad debe haber dominado los sistemas religiosos en los dos últimos desarrollos imperiales en los Andes organizados por los wari y los incas. La idea de Tello de que la deidad fue nueva, o pudo ser nueva, pero que el principio es antiguo, cada vez adquiere mayor vigencia. Los incas, como los aztecas, reformularon sus panteones religiosos con fines políticos imperiales (CONRAD y DEMAREST 1984), pero — como en muchos otros ámbitos — retomando principios andinos muy antiguos.

Evidentemente, estamos ante un importante mito panandino de la época prehispánica. Los diferentes nombres que encontramos, según Pierre Duviols (1977), se refieren a la misma deidad. Además, todas las versiones forman parte de un mismo ciclo, donde, a pesar de las transformaciones, las funciones esenciales se mantienen intactas (URBANO 1981: xix). Las pruebas de su difusión en el área andina son las diferentes versiones que los cronistas recogieron en distintas partes y fechas. Incluso en los relatos de Huarochirí se observa que éste era el Dios más importante, el padre de Pariacaca, uno de los *huacas* principales de la sierra central (TAYLOR 1980: 111); a él dirigían sus plegarias, antes que a otra deidad, y por esta misma razón el informante checa de Francisco de Ávila prefiere hablar de Viracocha antes que de Pariacaca.

Ahora quisiera transcribir, a pesar de ser algo extenso, el capítulo 14 de los relatos de Huarochirí de la edición de José María Arguedas (1975:74-5):

> *(...) Cómo se extinguió Cuniraya Viracocha (...)*[87]
>
> Cuniraya Viracocha dicen que fue muy antiguo, más antiguo que Pariacaca y que todos los demás Huacas. A él cuentan que lo adoraban más. Algunos afirman: «Dicen que Pariacaca también era hijo de él», así dicen, por eso vamos a hablar de cómo se extinguió Cuniraya Viracocha.
>
> Cuando los huiracochas (españoles) estuvieron a punto de aparecer, Cuniraya fue hacia el Cuzco. Y entonces hablaron, él y el Inca

[87] El título de este capítulo en la edición utilizada es el siguiente: «En el capítulo anterior señalamos cómo existió Cuniraya y si vivió antes o después que Pariacaca; eso». Pero hemos tomado otro, por estar más acorde con su contenido, que corresponde exactamente a la penúltima línea del primer párrafo de este capítulo.

Huayna Capac, entre ellos. Cuniraya le dijo: «Vamos, hijo, al Titicaca; allí te haré saber lo que soy». Y luego, diciendo, dijo: «Inca, da orden a tu gente, a los brujos, a todos los que tienen sabiduría, para que podamos enviarlos a las regiones bajas, a todas». Apenas habló Cuniraya, inmediatamente el Inca dio la orden.

Y así, algunos de los hombres (¿emisarios?) dijeron: «yo fui creado por el cóndor». Otros dijeron: «yo soy hijo del halcón», y otros: «Yo soy el ave voladora golondrina». A todos ellos les ordenó (el Inca): «Id hacia las regiones bajas y allí decid a todos los padres: me envía vuestro hijo; dice que le remitas a una de sus hermanas. Así hablarán». De ese modo les ordenó.

Entonces, el hombre que fue creado por la golondrina y los otros partieron, habiéndoseles dado sólo cinco días de plazo para volver.

El emisario que fue creado por la golondrina les tomó la delantera. Llegó a su destino e hizo saber lo que se le había ordenado. Y le entregaron una pequeña caja: «No has de abrirla le dijeron, el mismo poderoso Inca Huayna Capac la abrirá». Así cumplieron.

Y ese hombre golondrina, cuando estaba ya por llegar al Cusco, exclamó: «¡Má! Voy a mirar lo que aquí hay encerrado». Y abrió la caja. Una señora, una gran señora hermosísima estaba dentro; sus cabellos eran como de oro encrespado, su traje era excelso, pero era muy pequeña de estatura. Apenas vio al hombre, la señora desapareció. Entonces, entristecido, el emisario llegó al Titicaca y llegó al Cuzco. «Si no hubieras sido creado por la golondrina, al instante te habría hecho matar. Vuelve, pues; tú mismo regresa», le dijeron.

Y el emisario regresó y cumplió. Mientras, de vuelta, traía (la caja) y en el camino sentía sed mortal o hambre, no necesitaba sino hablar y se le presentaba una mesa tendida con todo lo que pedía. Lo mismo ocurría cuando necesitaba dormir. De ese modo, a los cinco días exactos llegó. Y, tanto el Inca como Cuniraya, lo recibieron con gran alegría.

Y así, antes de que abriera (la caja), Cuniraya dijo: «Inca: sigamos este pachac. Yo, sí, yo entraré a este pachac; y tú entra a ese otro

> pachac; con mi hermana. Ni tú ni yo debemos encontrarnos, no». Diciendo esto abrió el cofre, y al instante, en ese instante, nació una luz, relampagueó una luz. Entonces, el Inca Huayna Capac habló: «No he de volver de aquí a ninguna parte; aquí he de vivir con esta ñusta (princesa) mía, con este amor». Luego ordenó a un hombre de su ayllu: «Y tú, mi doble, mi semejante: soy Huayna Capac, proclamando, vuelve al Cuzco». Y no bien pronunció esas palabras desapareció con esa señora; Cuniraya hizo lo mismo, desapareció.
>
> Y desde entonces, después que aquel al que hemos llamado Huayna Capac murió, ya uno, ya otro: «Yo antes que nadie» diciendo, pretendieron presentarse como poderosos jefes. Y cuando esto ocurría, aparecieron en Cajamarca los huiracochas (españoles).
>
> Hasta hoy sólo sabemos de Cuniraya Huiracocha lo que de él cuenta la boca de los checas. De las cosas que hizo cuando anduvo por estas regiones no hemos concluido de escribir.

Ahora procederé a buscar la significación lingüística de este mito; lo que Lévi-Strauss llama el contenido aparente (1973:193-4). Realizaré una lectura intuitiva con la finalidad de encontrar el orden de las secuencias en el relato. Advierto que no es una segmentación para encontrar los elementos mínimos o mitemas. Es más bien un análisis en función de nuestro razonamiento y de la demostración que queremos hacer al final:

a. Cuniraya Viracocha, el más antiguo de los dioses y padre de Pariacaca, y el inca Huayna Cápac, antes de que los españoles llegaran, se fueron al lago Titicaca.
b. Huayna Cápac envió emisarios a las regiones bajas para pedir que los señores, sus padres, le envíen una hija de ellos.
c. El hombre-golondrina gana la apuesta. Pero al regreso, al pasar por el Cusco, abre la caja y la mujer hermosa desaparece. Hizo un nuevo viaje a la costa y a los cinco días regresó al Titicaca.
d. Huayna Cápac se enamora de la mujer que salió de la caja y luego desaparece. Lo mismo sucedió con Cuniraya Viracocha. Luego de la desaparición del inca, muchos jefes se disputan el poder en el Cusco. Eso es lo último que los checa saben de Cuniraya Viracocha.

La primera pregunta que surge podría ser la siguiente: ¿Cuándo fue creado este mito? En los cronistas del Siglo XVI, al parecer no hay testimonios de esta versión donde Viracocha y Huayna Cápac desaparecen; o este relato simplemente no les interesó. Este mito pudo haber sido, lo cual es muy probable, un artículo de consumo popular y hasta clandestino. Así como Garcilaso habla de los signos y presagios que anunciaron la destrucción del Tahuantinsuyo, que es una explicación a posteriori de la conquista, esta tradición de Huarochirí ha podido surgir paralelamente a la marcha de los conquistadores y tener mayor importancia a medida que la presencia de los europeos se convertía en una situación irreversible. Si en Cajamarca los dioses estatales cusqueños, según las mentalidades colectivas, fueron derrotados, el gran Dios, el supremo ordenador del mundo andino, se esfumó, se ocultó antes de que los españoles llegaran a los Andes.

En este relato es posible encontrar una lógica andina de las representaciones míticas. Viracocha, padre de los *huacas* regionales, el más antiguo, vinculado a los fenómenos atmosféricos, esta vez, inversamente a la dirección recorrida en su labor civilizadora, marcha hacia el oriente, al lago Titicaca, de donde originalmente había surgido. La marcha hacia el oriente, en sentido contrario al recorrido del Sol, es una marcha de castigo; es la que recorrió Tuguapaca, hacia la muerte, al interior de la Tierra (URBANO 1981: LV). Entonces, no estamos frente a una creación fortuita; se trata, más bien, de un producto que se ordena de acuerdo con una arquitectura mental indígena. La dura situación colonial y un futuro oscuro e incierto van creando la necesidad de explicar lo sucedido. Para los indígenas, las dos preguntas fundamentales eran: ¿Cómo explicar la derrota? — Aquí, en el mito transcrito, lo hacen no como muerte, ni derrota, sino como desaparición del Dios andino más importante. Los españoles llegarían en un período de vacío religioso —. Luego: ¿Cómo volver a ser hombres? La posibilidad del regreso, del inca y de su Dios, queda abierta.

En este mito del regreso y desaparición de Viracocha hay una combinación de realidad y leyenda. Huayna Cápac fue el rey cusqueño con quien prácticamente termina la existencia real del imperio de los incas; el gobernante legítimo que murió — muy probablemente— hacia 1524, cuando una epidemia de origen europeo

asoló la región norte del Tahuantinsuyo. Es decir que su muerte, anterior a la llegada de los españoles, es también real y cronológicamente bastante precisa. Además, muy cercana a la fecha de la recopilación de las tradiciones de Huarochirí para que esta noticia haya desaparecido. Más aún si sabemos, por Mircea Eliade, que «(...) el recuerdo de un acontecimiento histórico o de un personaje auténtico no subsiste más de dos o tres siglos en la memoria popular» (1968:47). En este caso, había transcurrido mucho menos de un siglo. Más aún, el informante checa dio testimonio de poseer una excelente memoria para recordar los acontecimientos históricos. Relata, por ejemplo, las circunstancias en que uno de los sacerdotes de Pariacaca fue capturado, por un grupo de españoles que venía de Cajamarca, luego de la prisión de Atahuallpa, y cómo logró salvarse de ser quemado vivo. Es posible pensar, al parecer, que hay un intento consciente, una manipulación de la realidad, para explicar — dentro de las normas y códigos andinos— cómo la conquista se produce en una situación de desamparo religioso, que ya se vivía antes de la llegada de los españoles (TAYLOR 1980:127). Los dioses y los gobernantes se ocultaron.

Las historias míticas locales

El panteón andino prehispánico es de una complejidad aparente. Los desacuerdos y las opiniones contrapuestas surgen de la particular interpretación que cada uno de los autores hace de los textos o relatos indígenas con contenido religioso. Esta discusión, si la abordamos en profundidad, desbordaría los límites del presente libro. En consecuencia, trataré de insistir en lo fundamental dentro de la lógica de la demostración que pretendo realizar.

Viracocha, no cabe duda, fue la deidad principal andina. La centralidad religiosa de Viracocha parece innegable; su antigüedad se desconoce y su vigencia durante el imperio parece fortalecerse. Su constante vinculación con el Titicaca y con sitios Tiwanaco invitan a pensar en un origen preinca; de la misma manera, parece desconcertante que los incas, en su labor integradora, hayan tratado de generalizar el culto al Sol, una creación de Viracocha. Estas son algunas de las interrogantes que aún no están muy bien aclaradas.

Todos los cronistas que trataron de las religiones andinas nos hablan de los dioses menores: primero regionales o tribales, luego distritales o ciánicos y finalmente familiares. A los primeros los llama Cristóbal de Albornoz *pacariscas* (1967:20). Podrían ser las *pacarinas,* los ancestros míticos progenitores de grandes grupos étnicos que se representaban bajo diversas formas. Dentro de ellas podríamos mencionar a Pariacaca, Carhua Huanca, Aisawilka, Chinchacocha o Yanaraman. Estas divinidades, de acuerdo con Ana M. Mariscotti,«(...) no son creadores no creados o principium sine principio, sino descendientes de otros dioses» (1973:208). Tal como lo hemos visto en el capítulo anterior, a Pariacaca, en las tradiciones checa, se le considera como un hijo de Viracocha; de la misma manera, si consultamos las tradiciones *yungas* recogidas por los agustinos en 1551, encontramos que Apo Catequil es hijo de Ataguju (TELLO 1923:55). Algo similar hallaremos luego en las historias míticas locales.

Además, todos estos dioses regionales, de grandes grupos étnicos o que pasaban estas fronteras, parecen representar los fenómenos atmosféricos: rayo, trueno. Deidad que Mariscotti (1973) y Tello (1923) identifican con los fenóráenos más destacables e impresionantes en cada una de las regiones: el jaguar y *amaro* en las regiones amazónicas, los fenómenos atmosféricos en las zonas altoandinas (rayo=Pariacaca, Wallallo, Libiac Cancharco) y en la costa con los temblores, las fuerzas subterráneas (Pachacamac). Estos *huacas* regionales a la vez tienen sus hijos, los fundadores de los ayllos o pachacas, los dioses parentales, que luego analizaremos con más detalles, aquellos que generalmente se representaban en la forma de ídolos, pequeñas piedras de formas caprichosas o inusuales, o esculturas deliberadamente construidas para recordar a sus progenitores, como el monolito que encontró Tello en la estancia Kacheruria, Aija, Huaraz hacia 1919 (1923: 145). Estos eran los intermediarios con quienes los *huacasa* o sacerdotes indígenas dialogaban para conocer las opiniones de los dioses mayores. Por debajo de ellos se encontraban los *mallquis,*«(...) los principios generativos de los grupos y ayllos» (URBANO 1981: XXXIX); me atrevería a decir el *continum* humano de las divinidades, los ascendientes divinizados, los héroes culturales a quienes se les rendían cultos anuales, los que eran conservados en los *machay.* Cristóbal de Albornoz decía: «Guardándolos con mucho cuidado entre pa-

redes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía(n) de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras» (1967:19). Finalmente las *conopas,* pequeños objetos sagrados, protectores de familias nucleares, que tenían algún significado emblemático y que podrían ser equivalentes a los amuletos actuales.

Por otro lado, habría que decir que lo sagrado y lo profano se entrecruzaban de una manera muy compleja y caprichosa para los ojos de alguien que razona a la manera occidental. En los pueblos de Mangas, Pimachi, Otuco y Acas, donde las campañas de extirpación religiosa se presentan con mayor intensidad y en los cuales la labor de los extirpadores fue más minuciosa y detenida, podemos observar este entrecruzamiento donde los límites entre ambas esferas son muy opacos. Incluso se podría levantar un catastro de lo sagrado y lo profano en estos lugares, y si lo primero lo representáramos con puntos negros la totalidad de este catastro tomaría más bien una tonalidad oscura. Las espigas extraordinarias de maíz, por su tamaño o por su color, eran objetos emblemáticos de lo sagrado u objetos de los rituales para propiciar la fertilidad. De igual manera, los *puquios* o los lugares por donde habían pasado y descansado sus progenitores o los grandes *huacas.* Pero para los fines que nos hemos propuesto, y aunque parezca demasiado esquemático e instrumental, podríamos reconocer la siguiente jerarquía: a) Viracocha, Sol; b) deidades regionales; c) progenitores míticos (hijos de los anteriores); d) *Mallquis* (momias humanas descendientes de los anteriores); y, e) *conopas.* Esta jerarquización divina es de clara filiación patrilineal.

Esta introducción, tal como la hemos realizado, ha sido inevitable. Tiene un valor instrumental para analizar con mayor claridad el conjunto de historias míticas representativas que hemos elegido.

1. Historia mítica de los yachas (Huánuco 1615)[88]

> *(...)* dijo que lo save y a visto este testigo como yndio antiguo y a oydo decir a sus antepasados que los Yachas, encomienda, de doña Melchora de las Niebes, vecina de la ciudad de Guanuco, asindados en este dho pueblo, de cuyo ayllo y parcialidad es este

[88] AAL(HI), leg. 6, exp. 4. fols. 2r-2v. Narrado por Francisco Marca Pari, del *ayllo* Yachas, de aproximadamente 100 años, en el pueblo de Cauri, de la encomienda de doña Melchora de las Niebes, el 9 de marzo de 1615.

testigo, que en los bayles que acen y an echo de la llaspa en la upaca, el de la erigua y en la llamalla. En estos bayles de continuo ynbocan y adoran a Yanaraman al qual dan por origen que un pueblo llamado Guacras, que era la parcialidad de los chucas los quales en aquel tiempo eran muchos y que un yndio deste pueblo llamado Atunchuca andando a caza de vicuñas y de benados en el cerro Raco que está en la cañada de Bonbon alló una criatura pequeña, envuelta, recien nacida que decían abía caydo del cielo y que como el dicho Atunchuca no tubo hijos tomó el dho muchacho Yanaraman para criarlo y dentro de cinco dias creció de suerte que podia apacentar las llamas y como el dho Atunchuca tenia gran suma de carneros de la tierra en el dho pueblo de Guacras entrego sus llamas para que el dho Yanaraman se los apacentase y estando en esta guarda convirtiéndose en león yba comiéndose el ganado y sabido por dho Atunchuca que el dho su ganado yba a menos prometió de darle una buelta y con esto enbio un mensajero al dho Yanaraman para que viviese con todo el ganado y como el dho Yanaraman lo entendió llebo todo el dho ganado y se lo entrego y luego se fue y aunque le llamaban no quiso bolver y aunque el dho chuca las encerró muy bien el dho corral se salieron y se fueron tras el asta un cerro llamado Pumas-catac donde el dho Yanaraman allo a sus yernos llamados Carua Pincollo y Carua Machacuay a los quales el dho Atunchuca yendo en su seguimiento de su ganado allo juntos y el dho Yanaraman muy enojado le dijo al Atunchuca se fuese y llebase sus llamas y bolbiendose a su casa el dho Atunchuca se convirtieron en piedras, las quales están en Yllacallan, tres leguas deste dho pueblo en una allanada pequeña oque por otro nombre llaman al dho Yanaraman Llibiac Cancharco, nombre dedicado al rrayo y con el lo dan a entender que el un nombre y el otro es una misma cosa, y asi dho chuca es adorado porque crio al dho Yanaraman y por ello save el presente testigo que todos los yndios deste pueblo de Cauri, así la parcialidad de este testigo, como de la de Juan Sánchez Falcón (encomendero vecino) tienen costumbre de adorar por dios (...).

Análisis secuencial

1. Atunchuca, del *ayllo* chuca, sale a cazar vicuñas y venados en el cerro Raco y encuentra a una criatura pequeña, caída del cielo, la toma como su hijo y lo llama Yanaraman.
2. Éste creció rápidamente y en cinco días podía apacentar las llamas de Atunchuca. Pero se convierte en león (¿puma?) y comienza a comérselas. Atunchuca le quita las llamas.
3. Yanaraman se retira al cerro Pumas-catac, las llamas lo siguen y encuentra a sus yernos Carua Pincollo y Carua Machacuay.
4. Luego se convirtieron en piedra y los adoran porque descienden de ellos. Los recuerdan en sus bailes.

II. Historia mítica de Ocros (1621)[89]

> Los que están reducidos en este Ocros, de la reducción antigua de Llacoy y Urcón y el pueblo de Chilcas de la parte de Hacas, que son llachuases, habían adorado la huaca de Carhua Huanca, que quemó el visitador Avendaño, que fingieron ser el rayo y que se había convertido en piedra, habiendo procreado cuatro hijos: Parana, Caha Yanac, Chirao Ichoca, Ninas Pococ.
>
> Parana, que era una piedra verrugosa y muy fiera rodeada de mucho sacrificio, que estaba en el asiento de Oncoycancha; fingieron los dichos chucas (...) que era su padre; antes de ir a la adoración de Carhua Huanca adoraban primero a éste todos los dichos y el pueblo de Ocros, para que les sirviese de medianero para con su padre y como hijo mayor le consultaban sus necesidades; confesábanse primero con los hechiceros y lavábanse en las; juntas de los arroyos que cercan este sitio, que esta a una legua de Ocros. Hecho esto, subían a adorar al Carhua Huanca: vinieron en esta ocasión los viejos de Chilcas a hacer esta manifestación.
>
> Caha Yanac, el hijo segundo inmediato a la dicha huaca, adoraban particularmente los caciques y gobernadores de Ocros por progenitor dellos; a este y a Chirao Ichoca, Ninas Pococ que los

[89] Versión recogida por el extirpador Rodrigo Hernández Príncipe en 1621 al pasar por Ocros (1923:51). Estamos seguros de que H. de Avendaño pasó por Ocros en 1616, no así de la presencia, como se sugiere en este texto, en años anteriores de Francisco de Ávila.

> llaman huacas y tan respetados su padre Carhua Huanca, temiendo los indios la ruina de huacas quo venía haciendo aquel mentado Fray Francisco, los trasladaron a sus antiguos depósitos de su población y llevaron media legua a un alto cerro llamado Rarian, y en tres depósitos bien formados los depositaron donde los mande sacar, que estaban sentados con magestad, con sus diademas, y chiparías de plata, aunque los vestuarios muy podridos, y a vista de los sacrificios de llamas y cuyes y sus aras donde encendian el incienso de ellas (...).

Análisis secuencial

1. Carhua Huanca, el rayo, era *huaca* de los *ayllos* Uacoy, Urcón y del pueblo de Chilcas. Todos ellos *llacuaces.*
2. Carhua Huanca tuvo cuatro hijos: Parana, Caha Yánac, Chirao Ichoca y Ninas Pócoc. El primero era *huaca* de Chilcas y los tres restantes de los *ayllos* de Ocros.
3. Parana, el hijo mayor, servía de intermediario para comunicarse con Carhua Huanca.
4. Consideraban a Caha Yánac como el ancestro progenitor de los *curacas* de Ocros, a Chirao Ichoca de los indios del común y a Ninas Pócoc de los encargados del culto.

III. Historia mítica de Otuco (1656)[90]

> (...) la historia de estos mallquis es la siguiente que a lo que se acuerda y a oido decir a sus passados: que Apu Libiac Cancharco cayo del cielo a modo de Rayo y este tuvo muchos hijos y unos enbió por unas partes y otros por otras como fue Libiac Choquerunto, Libiac Caruarunto los primeros progenitores del ayllo Chaupis Osirac Otuc (sic); y a Libiac Raupoma y Vichu Poma del ayllo Xulca y el Libiac Nauin Tupia y el Libiac Guajac Tupiac del aillo allauca, todos conquistadores llaquazes, a los quales quando enbio el dho su padre les dio un poco de tierra que llebasen para conquistar tierras donde bibiesen; el cual les dixo que en

90 AAA(HI), leg. 4, exp. 18, fols. 11r-12r. Confesión de Andrés Chaupis Yauri, indio ladino, fiscal del pueblo (colaborador del cura); dio testimonio a través de un intérprete el 25 de julio de 1656 en Otuco (Cajatambo).

hallando tierra semejante a la que llebaban allí se quedasen porque allí tendrían sus comidas y bebidas y haciendas y abiendo llegado a Mangas los yndios del dho pueblo no los quisieron recivir, con que pasaron al pueblo de Guambos, los quales los recivieron con regocijo y se estuvieron un año con ellos y aviendo cosechado la dha chacra y visto que no venía con la del dho pueblo de Guambos passaron a este dho pueblo de Otuco y estando arriba del embiaron a un muchacho con una (¿llama?) a los yndios que actualmente bibían en el dicho pueblo en sus chácaras y le llamaban al aillo Guarí Guachancho y el aillo Taruca Chancho los quales les enbiaron a pedir alguna milcapa y comida y los dhos yndios mataron al dho muchacho y la llama viba le quitaron el pellejo de esta manera se la bolbieron a despachar a los susodichos los quales viendo se bajaron donde estaban los del aillo Chichoc y hallándolos baylando el Guarí Libiac con tambores y pingollo inbiaron a un yndio primero convertido en un pajarillo que llaman chiucho el qual venia cantando chiuc y los del ayllo Guarí Guachancho dixeron que quienes eran aquellos Uaquaces que tenían tulmas pues enbiaban aquel chiucho, y los suséhos como corridos armaron una tempestad de neblinas, espessas, negras, y gran granizo como guebos grandes, y enbistieron con rives (?) de oro y plata, chaupis guaraz, y con suintas (?) que son rives grandes mataron a todos los yndios que abia en dhos aillos y dueños de dho pueblo con que los conquistadores y quitaron cassas, chácaras y aciendas y comidas y solo dejaron un bibo porque se les humillo llamado Marca Cunpac y su hermana Paria Putacas, y por esta caussa, y ser los primero conquistadores los tenían en tres bóvedas muy curiosas debajo de la tierra, arriba en los pueblos viejos llamados Marca Putucum, enterrados en ellas y toda su familia en la bobeda o imachay; Choqueruntu y su hermano Carua Runtu estaba en otro con su familia donde había setenta y cinco cabezas del dicho aillo Conde Ricuy (?) y en el aillo Chaupis Otuco y el de Juica estaba Libiac Raupoma, Vichu Poma y su familia que eran quarenta y quatro y en el aillo allauca está Libiac Nauin Tupia con su hermano Libiac Guajac Tupia con quarenta y quatro cabezas de su familia que enseñó y se quemaron por el dho sr. Avendaño (...).

Análisis secuencial

1. Apu Libiac Cancharco cayó del cielo, a modo de rayo, y tuvo muchos hijos y los envió por todas partes.
2. Sus seis hijos buscaron donde instalarse. En Mangas no los recibieron, en Guambos se quedaron un año y finalmente se instalaron en Otuco.
3. Los seis hermanos *llacuaces,* recurriendo a las fuerzas de la naturaleza, derrotaron a los *ayllos guarí* (Guachancho y Taruca), mataron a todos los *guarí* y sólo dejaron sobrevivir a una pareja (indudablemente del *ayllo* Chichoc) a la cual ahora conservan como los primeros conquistadores en una bóveda debajo de la Tierra.
4. Luego de la victoria, los seis hermanos se instalaron: Libiac Choqueruntu y su hermano Libiac Carua Runtu fundaron el *ayllo* Otuco; Libiac Raupoma y Vicho Poma, el *ayllo* Juica; y Libiac Nauin Tupia y Libiac Guajac Tupia, el *ayllo* allauca. El *ayllo* chaupis era probablemente *guari.*

IV. Historia mítica de Pimachi (1656)[91]

> (...) dixo que lo que save es y a oido decir a sus antepasados es que los dichos yndios llaquaces fue una nación que bibio siempre en las punas y los guarís fueron de nación gigantes barbados, los quales crio el sol, y a los llaquaces el rayo, con cuya causa y que estos guarís les pircaron las patas de las chacras y hirieron las azequias y lagunas y unos de estos tenían dos caras una atrás y otra delante que se llamaban guariascayes ... diga y declare quienes fueron los Uaquaces dixo que los dhos llaquaces a oido decir a sus antepasados que bibian en las punas y que son hijos del rayo y que bibian en las punas, se sustentaban de carne de guanaco y llamas y tarucas, y los dichos yndios guarís viendo a los dichos Uaquaces fueron con tambores y vailes gentílicos y los redujeron a que vibiesen con eUos por cuya causa los llaman hijos del Rayo por decir aberlos criado y le tiene grandissima adoración y este confessante se la a tenido y por corpus y particularmente hacían ayunos y ofrendas al ayllo de los dhos Uaquaces (...).

[91] AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 7v. Confesión de Domingo Rimachim, principal y alcalde ordinario de Pimachi (Cajatambo). Edad aproximada: 44 años.

Análisis secuencial

1. Los *llacuaces* viven en las punas y son hijos del rayo. Los *guarís* fueron gigantes barbados hijos el Sol.
2. Los *guarís,* pobladores antiguos, «pircaron» las chacras y construyeron los canales de regadío.
3. Los *llacuaces* se sustentaban de carne de guanaco, llama y taruca. Eran pastores.
4. Los *guarís,* en un encuentro que hubiera podido ser bélico, en la misma actitud que los chichoc de Otuco, con tambores y bailes redujeron a los *llacuaces.* Los *curacas* de Pimachi descienden de ambos.

V. La historia de los guarí de Otuco (1656)[92]

> (...) y a oido decir a sus pasados que los dhos huacas primero eran hombres de nación gigantes barbados y que su origen fue de Yerupaxa que es un cerro grande nebado que esta en la cordillera arriba de Mangas y tiene ocho puertas, de grandes cuebas y que de ellas salieron los guarís. Muchos a unas partes y a otras y que los que vinieron a este dho pueblo llegaron a Jumay Purac que está arriba de Mangas, en la cruz, y desde allí vinieron a Cussi, Lloclla, Canis y Guamgri por abajo de Rahan y que tienen un apo que los crio y estos adoran al sol por su padre —y en Guamgri tienen dos malquis destos guarí llamados Yana Ambra y Erca Ambra y estos adoran cuatro veces al año (...).

Análisis secuencial

1. Los *guarí* son hombres antiguos, gigantes y barbados, hijos del Sol.
2. Salieron de ocho puertas que existen en el nevado Yerupajá.
3. Se instalaron en Cusi, Lloclla, Canis y Guamgri. Construyeron las acequias, «pircaron» (delimitaron) las parcelas de cultivo y pusieron orden.

92 AAL(HI),leg. 4, exp. 18, fol. 13v. Confesión de Andrés Chaupis Yauri, fiscal de Otuco, ladino, colaborador del extirpador.

4. En Otuco hay dos mallquis, Yana Ambra y Erca Ambra. Se les adora en la limpia de acequia. Los curacas actuales no descienden de ellos.

vi. Historia mítica del ayllo Cotos Mangas (1662)[93]

> (...) hiso bay les del tiempo antiguo cantando en su lengua Ticsi mamacochapxita, cusicayanman, llaccllacayanman, Lucmaguaitahuan, pacaiguaitahuan, ratamurcanqui, coya paniquivin, colta quenca pisa macurcanqui, que por la dha interpretación quiere decir en la lengua española Sr. Condortocas que naciste del mar, y beniste con tu hermana la reina (Coya Warmi), llegaste a los lugares de Cussillaclla, y Pisarcuta, enramado de flores de Lucmo y pacai, y descansaste en asiento de Coltaquenca y del ayllo Arapayoc, que es de yndios guaris (,..).

Análisis secuencial

1. Condortocas, progenitor del ayllo Cotos, era guari. Su mujer era Coya Warmi (un cantarillo).
2. Habían venido del mar, del occidente.
3. Se detuvieron en varios lugares antes de llegar a Mangas.
4. Los curacas principales de Mangas descienden de Condortocas. Lo recuerdan en sus bailes.

Estas seis historias míticas fueron recogidas durante las campañas de extirpación de idolatrías en el arzobispado de Lima. Todas corresponden a la región de la sierra central, aproximadamente el territorio de los yarowillka. Todas fueron recogidas a través de un intérprete, salvo probablemente la de R. Hernández Príncipe, quien había sido cura ínterin de Ocros y conocía el quechua de la región. Por lo tanto, hay una cierta rigidez en las preguntas. En todos los cuestionarios de preguntas posteriores a la primera campaña (1610-1619), y por recomendación precisa

93 AAL(HI), leg. 5, exp.6, fol. 31v. Confesión de Ana Vequicho de Mangas, ayllo Tamborga, de 60 años de edad. El curaca del pueblo de Mangas, Alonso Callan Poma, era el principal acusado de idolatría, pertenecía al ayllo Cotos y su mallqui era Condortocas, ayllo de curaca.

del gran especialista Pablo José de Arriaga, se buscó aprovechar las tensiones entre *guarís* y *llacuaces* en los interrogatorios. A un *guarí* se le preguntaba sobre los *llacuaces* y viceversa. Esto, lógicamente, creó una serie de deformaciones. De la misma manera, se trató de aprovechar las contradicciones internas de aculturados (ladinos) e indígenas que se aferraban a sus cultos. Por esto diríamos que la historia I tiene mayor verosimilitud porque un *yacha* narra su propia historia; la II la recogió un extirpador que conocía a los viejos *camayocs* de Ocros; la iii, v y vi son versiones de ladinos que querían acusar a sus *curacas;* la iv parece ser una sincera y lacónica confesión de un *curaca* principal.

Resumen general

1. El Rayo, llamado Apu Libiac Cancharco, Carhua Huanca o Yanaraman (también Libiac Cancharco), un ser andrógino, procrea varios hijos, fundadores de *ayllos llacuaces.*
2. Cuatro para los pueblos de Ocros y Chilcas; dos para los *yachas;* seis para los de Otuco (donde dos son adorados en cada *ayllo llacuaz).* En Pimachi no se mencionan los nombres de los hijos del Rayo. En todos los casos, como el padre, son andróginos, están acompañados de hermanos y nunca de hermanas. Al parecer, se trata de descendientes agnaticios.
3. Los *guarís* salen de los cerros, como en Otuco, vienen del lago Titicaca, como en Ocros (el *ayllo liada* sale del *huaca* Llásac), o del mar, como en Cotos.
4. Los *llacuaces* son de la puna, pastores de llamas, y los *guarí* agricultores de las partes bajas, vinculados a lo subterráneo y a la fertilidad de la tierra. En esta región los *llacuaces* parecen haber sucedido a los *guarí.* Por eso los recuerdan en sus ritos. Hay pueblos exclusivamente *llacuaces,* como Chilcas, otros de *guari-llacuaces,* como Mangas, Pimachi y Acas. Unas veces guerrearon, otras —como en Pimachi— convivieron pacíficamente.
5. Los *curacas* de aquel entonces descienden de los progenitores *guarí* y *llacuaces.* Los *curacas* de Ocros, de Caha Yánac; los de Cotos, de Condortocas, por ejemplo.

El tipo de documentación consultada, las causas de extirpación de las idolatrías, nos impiden ver con claridad la organización social de estas poblaciones indígenas. Pero lo que a primera vista se puede observar, en todas las provincias del arzobispado de Lima, durante el siglo xvii, es la nítida presencia de los ayllos, pachaca o clanes familiares. Lo que desnaturalizó cualquier orden social andino existente en estas regiones fueron, como muy bien se sabe, las reducciones toledanas, que se continuaron después con bastante intensidad. Por ejemplo, Ocros, Acas, Mangas eran reducciones donde convivían varios ayllos, guarís y llacuaces. Existen casos aislados de reducciones disueltas y de poblaciones que han regresado a sus «pueblos viejos». Es el caso de Pariac, Otuco y Pimachi, reducidos originalmente en Santo Domingo de Carguapampa:«(...) adonde el cura que teníamos nos administrava los sacramentos con mucho gusto y a menudo y el dia de oy por estar tan dividido y tan malos caminos carecemos dellos, la causa de avernos buelto a nuestros pueblos antiguos (...)»(AAL(HI), leg. 6, exp. 2, fol. 17r), dice el principal de Pariac, Juan Chuchu Liviac, para justificar el regreso a sus cultos indígenas. Este retorno quizá explique que en Pimachi, en 1656, encontremos cuatro ayllos: Allauca, Chaupis, Juica y Syjin (AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 36r); en Pariac existían tres ayllos (Juica, Chaupis y Allauca), al igual que en Ocros. En Otuco, tal como lo muestra la historia iii, había tres ayllos llacuaces y uno guarí. En Acas y Mangas podemos encontrar seis ayllos, llacuaces y guarís en distintas proporciones. No es posible observar la clásica dualidad que se puede encontrar en la sierra sur entre hana y hurin. Probablemente, como ya lo indicamos, ésta fue disuelta por una implacable política de reducciones.

En general, el ordenamiento de las poblaciones de esta región parecería reflejar la estructura de los mitos llacuaces. Tres deidades en Ocros, igualmente tres en los yachas y tres pares de dos deidades por ayllo se asientan en Otuco. En general, me atrevería a sostener que el dualismo (Cotos) y la cuatripartición (cuatro parejas salidas de Yerupajá) reflejarían más bien el ordenamiento guarí, en tanto que la tripartición, el orden de los llacuaces o pobladores más recientes.

Por otro lado, en las seis historias míticas analizadas se puede observar un dualismo mucho más nítido e indiscutible: guarí y

llacuaz. Éste ha sido estudiado de manera muy clara y acertada por Pierre Duviols (1973). No quisiera repetir lo que ya está dicho, aunque después discutiré algunas cosas que son pertinentes y que servirán a las conclusiones que propondremos al final. Evidentemente, los guarí se identifican con un período anterior, ordenadores de una situación Purunruna; crearon los canales de regadío y delimitaron las parcelas de cultivo. Están vinculados a la agricultura, la fertilidad, el agua y lo subterráneo. Por eso algunas versiones dicen que vinieron del lago Titicaca (Pimachi) y la versión Cotos, del mar.

Los Otuco dicen que salieron de cavernas de un nevado, repitiendo de alguna manera el mito de los hermanos Ayar. Con el agregado de que siempre los encontramos en pareja: los manquis Yana Ambra y Erca Ambra en Otuco y Condortocas y Coya Warmi en Mangas. La insistencia en considerar a los guarís como gigantes y barbados lleva a Pierre Duviols a considerar al mito sobre guarí, en esta región, como una transformación del mito de Viracocha. En el caso de los llacuaces de la historia iii, que reciben tierra (en lugar de una barreta), para que se queden allí donde encuentren una semejante, hace recordar también al mito de los hermanos Ayar. Estos rasgos me permiten proponer que tanto las diversas versiones de los mitos llacuaces como las de los mitos guarí pertenecen a ciclos míticos étnicos similares al ciclo de los Ayar. Es decir, se trata de mitos que corresponden a la fundación de pequeños grupos o reinados étnicos; mitos que preceden, en un proceso que se enraiza con la historia política del mundo andino, al gran ciclo de los Ayar. Hay diferencias de escala, de magnitud, pero tratan de explicar un mismo fenómeno: los orígenes míticos del reinado de pequeñas noblezas étnicas.

Es también observable en los seis mitos que hemos analizado, y como lo indica también Pierre Duviols, que la convivencia entre guarís y llacuaces puede ser pacífica (historia iv) o violenta (historia iii). Es un hecho bastante notorio, presente en las seis historias, que los llacuaces aparecen como conquistadores derrotando a los guarís.

[94] Pierre Duviols llega a sostener: «Es fácil reconocer en el retrato de este dios creador y civilizador algunos de los rasgos esenciales de Viracocha. No se trata, sin embargo, en este caso de una mera semejanza, como las hay tantas entre las grandes divinidades panandinas, sino de una verdadera asimilación» (1973:156).

Aquí de nuevo la historia y el mito se interpenetran hasta atenuarse el umbral que separa a uno de otro. Esta dimension histórica de los guarís no se puede menospreciar; ya lo han señalado Duviols (1973) y últimamente Huertas (1981). El imperio wari (aproximadamente de 550-1000 d. C.) fue una expansión política, militar y también cultural. Un inmenso reordenamiento de las regiones de los Andes centrales que dejó una huella en las mentalidades colectivas. La expansión wari, al igual que sucedió con la posterior expansión inca, estuvo dirigida a desarrollar los campos de cultivo haciendo obras de irrigación. Este sería el trasfondo histórico, el elemento real que luego sería mitificado con el transcurrir de los siglos.

Ahora quisiera pasar a mencionar las ausencias, los vacíos de recuerdo, las anomalías de memoria más saltantes que se pueden encontrar en las seis historias míticas analizadas: casi ninguna referencia a lo incaico en las confesiones de indígenas acusados de idólatras. Un olvido sorprendente. Se recordaba a los wari, que existieron 500 años atrás, y se olvida a los incas, que resistieron hasta 1572, es decir, ayer para una memoria colectiva. Luego, ninguna referencia a Viracocha en ningún expediente de los 135 analizados en detalle. Esto nos podría llevar a pensar, como lo proponía Tello en 1923: tendencia monoteísta en las élites y politeísmo generalizado en las mayorías. Pero la existencia del relato que narra la desaparición del Cuniraya Viracocha en Huarochirí, en la misma región yarowillka, permite proponer que pudo haber un olvido voluntario: hicieron desaparecer a su Dios principal para que no fuera derrotado.

Incluso las referencias a los dioses siderales (Sol, Luna, estrellas), si bien las encontramos, tal como ya lo han indicado documentadamente Cock y Doyle (1979), no constituyen las preocupaciones centrales de los rituales religiosos. Un renombrado sacerdote de Acas, Hernando Hacas Poma, en 1656, declara casi al final del interrogatorio al cual fue sometido: «Y asi mismo dijo este testigo que dogmatizaba y asi que todos los hombres adorasen al sol por criador dellos porque era tradición de sus antepasados que el sol crio a los hombres en su oriente en Titicaca (...)»(AAL(HI) leg. 6, exp. 11, fols. 14v-15r). Lo cual era una inexactitud, ¿voluntaria o involuntaria?; ya que según las diversas versiones cosmogónicas es Viracocha quien crea al Sol y después camina con sus servido-

res haciendo una labor civilizadora. Además confiesa que hacía adorar al lucero de la mañana (Atunguara), a las dos estrellas (Chuchocoillor) y a las siete cabrillas (Pléyades). Pero ninguna de estas deidades tenía sacerdotes especiales, ni chacras ni rebaños para su culto. Una declaración semejante hace en Maray, en 1677, un sacerdote del *ayllo* allauca: «(...) adoraba al sol, bajo el nombre de inti, llamándolo su "criador y hacedor"» (AAL(HI), leg. 5, exp. 15, fol. 2r). Basta recordar las críticas que hicimos a lo de «dios creador andino». Además, el mismo personaje hace luego un extenso relato sobre la historia mítica de Maray y sus progenitores ancestrales. En definitiva, creo que se podría concluir afirmando que hay un extendido olvido de las principales deidades andinas y, contrariamente, una enorme vitalidad de los *huacas* regionales.[95] Lo étnico regional se superpone sobre lo imperial inca. Hay un regreso a las fuentes religiosas locales.

Estamos frente a una viva presencia de las deidades (ID), (C) y (d) que mencionamos al iniciar este capítulo. Podríamos mencionar el ejemplo de Ocros en 1621:

b) Carhua Huanca : gran *guaca* regional (el rayo)
c) Caha Yánac : progenitor mítico de los *curacas*
d) Choque Caho : *mallqui,* personaje histórico.

Y ni la ruda labor extirpadora y destructora de los religiosos pudo terminar con estos cultos.

Las deidades (b) y (c) eran conservadas generalmente bajo la forma de ídolos y fueron las presas preferidas de los extirpadores. Pero a los héroes progenitores (d), eslabones que unían a los hombres y a los dioses, se les recordaba fervientemente. El mismo sacerdote H. Hacas Poma, en 1656, dice: «Y asi mismo dijo que los ydolos que tiene referidos los trajeron del sol de Titicaca y Yarocaca (se refiere a *guarís* y *llacuaces)* y aunque eran de piedra ablaban con sus antepasados y después que vinieron los españoles y sacerdotes algunos de estos ydolos no daban respuesta y otros si (...)»(AAL(HI),

[95] Esto es lo que Cock y Doyle acertadamente indican, sintetizando las últimas investigaciones sobre el *Taqui Onqoy:* «(...) a la muerte del sol a manos de los cristianos en Cajamarca, las divinidades regionales quedaban liberadas del yugo religioso estatal» (1979: 52).

leg. 6, exp. 11, fol. 16r). Esto nos hace recordar a la prédica de los taquiongo: dioses que murieron y otros qué se ocultaron y que ahorra reaparecen.

Es decir, deidades vivas y vigorosas. Conservaban sus mallquis (d) de los curacas principales y les rendían culto, como lo demuestran las genealogías que describe Hernández Príncipe (1923), que recuerdan 5 6 6 generaciones de mallquis; el mismo esfuerzo de memoria que encontraron Tello y Miranda (1923) en 1919 en Casta. Se les rendía culto a los mallquis de una manera que nos hace recordar el culto que las diferentes panacas cusqueñas ofrecían a los incas anteriores. Estos eran sus camaquenes. La continuación terrenal, humana de las deidades celestiales.

La extirpación de los cultos indígenas

La preocupación por extirpar las creencias religiosas indígenas y el afán por difundir la religión cristiana constituyeron las dos caras de una misma actitud, presente desde el mismo momento del descubrimiento. Más aún, en el caso americano, la difusión de una religión «verdadera» legalizaba la conquista y la dominación colonial y, al mismo tiempo, consolaba a las malas conciencias responsables del etnocidio y la hecatombe demográfica que se produjo en los siglos xvi y xvii.

Estos fenómenos frecuentemente han sido mirados desde la perspectiva española, y los especialistas de la actualidad han utilizado, para mayor objetividad, la misma terminología de la época colonial: «extirpaciones de la idolatría». Pierre Duviols, quien ha realizado el análisis más vasto y sistemático de estas «guerras contra las religiones autóctonas» (1971), tuvo la sinceridad de confesar, en la primera página, que dado el carácter de las fuentes miraría este problema desde la perspectiva española. Es decir, como campañas de extirpación de las idolatrías.

Esta perspectiva puede ser útil y adecuada para entender los problemas derivados de la aculturación violenta, ya que entonces, en el siglo xvi, lo andino estaba vigente y dinámico. Por lo tanto, la Iglesia colonial tenía que extirpar las creencias religiosas indígenas, erradicar una cultura de la misma manera que el virrey tenía que combatir la resistencia de Vilcabamba. Pierre Duviols, en con-

secuencia, acertadamente utiliza esta perspectiva para el siglo xvi, en la cual sigue la evolución de este afán extirpador. Menciona el período 1532-1540, en el que todo lo europeo se resumía en la actividad bélica de los soldados, como la época en que se destruyeron casi todos los santuarios más importantes: Pachacamac y Coricancha, por ejemplo. Luego se iniciará una preocupación por conocer estas creencias idolátricas: en este proceso encontramos a los agustinos, a Domingo de Santo Tomás, Polo de Ondegardo, hasta llegar a Cristóbal de Molina. Los estudios de estos autores muy pronto se convierten en sugerencias que los concilios limenses (1551,1567 y 1582) tomarán seriamente en cuenta.

Hasta el segundo concilio, el problema de la supervivencia de los cultos andinos preocupaba fundamentalmente a la Iglesia colonial. Cada párroco, de acuerdo con las disposiciones vigentes, era un extirpador en potencia. Y cumplió su rol en la medida en que las circunstancias lo permitían. Sólo en la época de Toledo (1569-1581) el Estado colonial intervendrá casi directamente en este terreno religioso. Además, dentro de la amplia estrategia toledana para consolidar la presencia de la metrópoli en los Andes, podemos encontrar que también buscó identificar cualquier actitud indígena antieuropea con la resistencia bélica de Vilcabamba. Así, asociaron —sobre todo a través de Cristóbal de Albornoz y Cristóbal de Molina— al *Taqui Onqoy,* un movimiento de revitalización de cultos indígenas, con la resistencia bélica de Vilcabamba. Los análisis que se han hecho sobre la composición social del movimiento, prédica al estilo indígena (bailes y cantos a los *huacas),* mensaje y programa, nos muestran un ejemplo de revitalización —si bien con algunos ingredientes cristianos— típicamente andino, dentro de una tradición que continuará en el siglo siguiente.

Después de la violenta represión al *Taqui Onqoy,* con toda la metodología que se usará en el xvii: quema, destrucción, castigos y prisiones, parece producirse un repliegue de la religiosidad andina. Este repliegue hay que entenderlo también dentro de toda la política toledana de liquidar las dirigencias andinas y aislar lo indígena y lo occidental. Al parecer, en el aspecto de la resistencia campesina, todo el período que va desde Toledo a fines del xvi es de anomia estructural de las poblaciones andinas. Los cambios toledanos, ejecutados en casi una década, fueron tan profundos que

terminaron desarticulando cualquier resistencia indígena. La violencia de los Albornoz, de cientos de párrocos rurales, mestizos y españoles, tuvo un éxito momentáneo: la única forma de resistencia popular se ocultó en la soledad de las frías punas andinas.

Causas de extirpación de idolatrías
(Número de casos por decenio)

1600-1609	1
1610-1619	4
1620-1629	4
1630-1639	1
1640-1649	7
1650-1659	15
1660-1669	66
1670-1679	6
1680-1689	4
1690-1699	13
1700-1709	3
1710-1719	2
1720-1729	6
1730-1739	2
1740-1749	1
TOTAL	135

Nota.- Cada causa corresponde a un expediente de idolatrías. Lorenzo Huertas, hacia el año 1967, encontró cinco legajos en esta sección; luego aumentaron a siete y el mismo autor, en 1981, publicó un índice donde incluyen 220 expedientes o causas. Trabajé estos expedientes entre noviembre de 1981 y junio de 1982 y solamente encontré 159 de desigual importancia. De estos expedientes consultados, solamente he considerado 135, que tratan directamente de extirpaciones. De alguna manera este procedimiento nos ofrece una tendencia muy nítida, pero tiene el inconveniente de dar el mismo valor cuantitativo a documentos que pueden incluir un juicio a un indígena o un juicio a un pueblo entero. Esta es la principal limitación del cuadro.

Ciclos de extirpación

Varias causas pueden explicar las campañas de extirpación de las religiones andinas. La primera es de orden externo. Se trata de la política universal de la Iglesia católica como parte de la Contrarreforma: en Europa se dedicaron a la lucha contra las sectas heréticas y a la caza de brujas. Aquí se dedicaron a combatir las idolatrías que se camuflaban detrás de los ritos cristianos. Desde esta perspectiva, la extirpación vendría desde fuera, de Roma, pasando por el arzobispado de Lima. Lo cual difícilmente explicaría los ciclos que hemos detectado. La causa de orden interno: los cambios que afectaban a las sociedades andinas y que se expresaban en un deterioro del orden étnico-comunitario tradicional. La autoridad de los curacas se mantenía en la medida en que se reproducía ese orden tradicional dentro del cual ellos eran los jefes naturales, por herencia de sangre y por ser descendientes de los progenitores legendarios de cada grupo étnico. Ellos eran lógicamente los principales interesados en mantener ese orden tradicional. Por eso casi siempre los encontramos como acusados. Los acusadores eran frecuentemente los fiscales indígenas, los aculturados, los colaboradores del doctrinero, los que probablemente representaban un grupo indígena emergente que chocaba con los privilegios étnicos de los curacas y con un orden tradicional demasiado rígido. Esta tensión interna entre pequeñas élites, nobles indígenas e indios aculturados, era el detonante para provocar las visitas de extirpación.

Una tercera causa podría ser una avanzada cristianización de las poblaciones indígenas. Esto hizo que en una situación de profunda crisis de supervivencia, por la crisis social y demográfica fundamentalmente, las poblaciones indígenas denunciaran a los practicantes de ritos andinos para ganar la gracia del dios cristiano.

Pero todo parece indicar que no se trata simplemente de extirpaciones de idolatrías, sino que estamos frente a un fenómeno paralelo de revitalización de los cultos indígenas. Estos parecían disimularse bajo formas sincréticas, dioses andinos transfigurados en santos cristianos: Tunapa en Santiago, como en el caso de Chilcas. O grandes fiestas cristianas como el Corpus Christi, que se habían superpuesto a los viejos rituales andinos. Otras veces, al margen de todo sincretismo, tomando como pretexto las fiestas cristianas,

se celebraban ritos y adoraciones a los dioses andinos o a las *pacarinas* étnicas. Esta revitalización se produjo dentro de una situación de relativo debilitamiento del poder político del Estado colonial, paralelo al desarrollo de los poderíos regionales. El xvii es el siglo en que la decadencia minera libera formas sociales, políticas y económicas impuestas por los colonizadores y que parecen conducir al modelo típico del feudalismo europeo. Además, es la centuria en que la población indígena llega a su mayor deterioro. Las epidemias, las fugas, la yanaconización de los indígenas de comunidades y la misma opresión colonial dislocan, hasta la parálisis, la existencia normal de las poblaciones andinas.

En esta segunda parte no habrá espacio para analizar las causas específicas que lanzan cada uno de los ciclos de extirpación-revitalización. Pero muy bien podrían entenderse como respuestas cíclicas de los indígenas a una situación de enormes dificultades. Algunos grupos de indígenas se aferraban a sus creencias y a sus costumbres; otros, contrariamente, comenzarán a engrosar la numerosa grey cristiana controlada por los doctrineros. Pero en ambos casos es una búsqueda de alivio para mitigar la angustia y la inseguridad.

La relectura que intentaré hacer de los documentos de idolatrías, constantemente explorados desde hace 50 años, se inserta dentro de un intento de reinterpretar la historia andina desde una perspectiva nueva e innovadora. Con esta finalidad, he elaborado una matriz donde se ha vaciado la información de los 135 expedientes estudiados. Luego se ha realizado una cuantificación muy simple y se ha tratado de conjugar las informaciones cuantitativas con lo cualitativo que se desprende de los expedientes. El resultado nos ha llevado a proponer tres ciclos: 1) 1600-1620, 2) 1645-1680; y, 3) 1720-1730. Duviols (1971) reconoce tres campañas de extirpación: la primera y la tercera coinciden con lo que llamamos primer y segundo ciclos; la segunda campaña de la que nos habla (1625-1640) no la encontramos ni en las cifras ni en los datos. En la mayoría de los expedientes de lo que consideramos segundo ciclo se hace referencia al primero casi siempre y no a lo que Duviols llama segunda campaña. Pero sí existen expedientes aislados para este período intermedio, visitas esporádicas para sofocar intentos solitarios de pueblos que vuelven a sus cultos tradicionales.

Primer ciclo (1600-1620)

Los inicios los podemos aprehender difícilmente; tenemos que recurrir tanto al documento como a la intuición. Las tradiciones y ritos que un indígena checa, de San Damián, transcribió para Francisco de Ávila constituyen ya un documento que testimonia esta vitalidad en marcha. Algunos proponen que los relatos fueron recogidos hacia 1598 (DUVIOLS 1971:154). Es decir, al año siguiente de la instalación de Ávila como cura de San Damián. Taylor, quien ha realizado una última rigurosa lectura y traducción de estos relatos, piensa que fueron recogidos hacia 1608 (1980: 6-8). Creo que sería legítimo pensar, también por los informes de algunos visitadores jesuítas a Huarochirí a fines del siglo XVI (DUVIOLS 1971:153), que las regiones andinas del arzobispado de Lima, entre fines del xvi e inicios del xvii, viven un fenómeno de revitalización de los cultos indígenas que en un momento determinado se vuelve alarmante ante los ojos del cura de San Damián.

En Mangas (1604), Carlos Callan Poma y sus hermanos Domingo, Nuna Callan y Fernando Mallqui Callan, fueron acusados de sacar el cuerpo de su padre, que había sido enterrado en la iglesia, y trasladarlo al *machay* Copajirca del *ayllo* arapayoc (AAL(HI), leg. 6, exp. 1). En este expediente nos enteramos también de que el *curaca* y sus hermanos, previamente, se habían liberado del fiscal indígena, Diego Guaman Ricapa, colaborador del cura, enviándolo a las minas de Chingor. Fue éste, a su regreso, y como un ejemplo de este enfrentamiento constante entre fiscales y *curacas,* quien denuncia el hecho ante el cura de Cajatambo. El expediente termina con un largo interrogatorio al principal Carlos Callan Poma, de 47 años, y la «puesta en prisión» de 15 *mallquis* parientes de este *curaca,* que se encontraron en el *machay* Copajirca, *ayllo* Arapayoc (el *ayllo* de Condortocas, si recordamos la historia vi), y que de nuevo fueron enterrados en la iglesia.

En el archivo arzobispal de Lima no hemos encontrado los expedientes en donde se acusa de incesto y poligamia a Carlos Callan Poma y su hermano. Lo acusaban al primero de estar amancebado con dos de sus hermanas. Ambos eran principales de Mangas, un lugar privilegiado para nuestra investigación; un centro de dinámica revitalización de las tradiciones, ritos y costumbres

andinos. La familia Callan Poma, *guarí* por sus orígenes míticos, que gobernará esta población durante todo el siglo xvii, constituye un caso especial. Nobles que se aferran a su identidad étnica local y que luego encontrarán una solución original para mantener una cultura aparte. No sería raro que las acusaciones hayan tenido algún asidero real y que Carlos Callan Poma haya tratado de reinstalar antiguas costumbres matrimoniales andinas.

Podemos imaginar fácilmente que situaciones similares se multiplicaron en numerosas poblaciones andinas de este arzobispado. Las familias nobles de las pequeñas poblaciones buscan reimplantar sus costumbres: trasladan sus *mallquis* a los *machay* realizando ritos y sacrificios que fácilmente impresionan la sensibilidad occidental. Esta sería la situación que pone en marcha la primera camparía. Aunque hay quienes piensan lo contrario: Antonio Acosta (1979) propone que el inicio de esta campaña puede explicarse por un pleito que los indígenas de San Damián hacen a Ávila en 1607 y que revelaría más bien un trasfondo económico, de aumento relativo de las exigencias económicas que los sínodos representaban para las poblaciones indígenas. Pero este acontecimiento singular no puede explicar toda la institucionalización de la lucha sistemática contra los cultos indígenas.

El detonante fue el siguiente: en 1608 Ávila descubrió, con motivo de la fiesta de la Asunción (15 de agosto), que debajo del disfraz católico los indígenas de Huarochirí celebraban sus fiestas gentílicas. El párroco de San Damián presenta la denuncia al arzobispado; luego, con el afán de acelerar el proceso, lleva a Lima «seis cargas de dos quintales cada una», de ídolos y momias disecadas, y el 20 de diciembre de 1609, en un «auto de fe» en la plaza de armas, se queman estos objetos y el hechicero Hernán Páucar recibe 200 latigazos y se le corta el cabello (DUVIOLS 1971:153-4). Éste es un cambio de actitud, una conducta totalmente diferente a la del cura de Cajatambo con la familia Callan Poma, e inaugura una forma violenta de combatir las idolatrías. En 1610, aceleradamente, se institucionaliza el sistema: aparece un juez para visita y extirpación de idolatrías y luego la primera campaña se inicia.

Todas las provincias del arzobispado comienzan a ser visitadas intensamente. Los principales extirpadores fueron Francisco de Ávila, Diego Ramírez, Hernando de Avendaño, Pablo José de

Arriaga, Julián de los Ríos, Luis de Mora Aguilar, Francisco de Estrada Beltrán, Rodrigo Hernández Príncipe, Hernando Maldonado y Alonso Osorio. Ellos interrogaron, recogieron objetos de valor religioso, los destruyeron o los quemaron, castigaron, exilaron a sacerdotes indígenas, levantaron listas de idólatras y las pusieron en las puertas de las iglesias. Reemplazaron los *huacas* por las cruces, destruyeron adoratorios indígenas y sobre las cenizas colocaban una cruz. Todos estos aspectos son bien conocidos y por lo tanto no insistiré sobre ellos.

Quisiera detenerme brevemente en Ocros, que, como Mangas, es también un caso especial. Aquí se suceden varias causas de idolatrías: en 1615 el párroco interin de Ocros, Plácido Antolínez, realiza la primera averiguación. Luego, en 1616, pasa Avendaño y finalmente, en 1621, es visitado por Hernández Príncipe. En 1615 se produce una situación que también encontraremos por diversos sitios: los indígenas parecen haber sobornado (a través del método de la derrama, que los *curacas* aplicaban sobre los indígenas para obtener dinero) al cura Antolínez para que no destruyera los ídolos y los *mallquis* (AAL(HI), leg. 4, exp. 4). En la defensa que hace de sí mismo este párroco, hay una serie de documentos interesantes. Por ejemplo, ¿por qué no se han vuelto cristianos? Respuesta:«(...) la ley de dios no es buena porque manda muchas cosas que ellos no pueden llevar, particularmente quitarles sus guacas» (AAL(HI), leg. 4, exp. 4 fol. 38r). Seguidamente dicen que si les hubieran permitido seguir con sus cultos habrían «abrazado» la religión católica; afirman que ellos tienen sus ídolos como los cristianos y que emborracharse y adorar no es pecado. Al parecer, el *curaca* Juan Guaina Mallqui es el primer restaurador: «(...) cantaba y bailaba con la demás gente» (AAL(HI), leg. 4, exp. 4, fol. 9r). Es decir, dinámicos cultos campesinos en Ocros. Será Avendafto, en 1616, quien destruirá la mayor parte de los ídolos y *mallquis* de esta reducción.

Esta primera campaña de extirpación, probablemente la más sistemática, amplia y cruel para los indígenas, se realizó entre los años 1610 y 1619, para apagar un ciclo de revitalización de los cultos indígenas. Las cifras que nos da la relación de 1619 son impresionantes: 20.893 acusados y luego absueltos; 1.618 maestros dogmatizadores (o sacerdotes indígenas); 1.779 ídolos principales destruidos; 7.288 *conopas* o ídolos familiares y finalmente

1.365 *mallquis* quemados. En total, se destruyeron 32.933 objetos sagrados de los cultos indígenas (DUVIOLS 1967:100).

Las enseñanzas que sacó la Iglesia de esta primera campaña le permitió elaborar instrucciones más precisas para similares actividades posteriores: intensificar la prédica y mejorar su calidad; luchar contra la embriaguez que favorece el retorno a las idolatrías; suprimir los pueblos viejos; encerrar a los «maestros de idolatrías» en la casa de reclusión de Santa Cruz (Lima); obligar a los curas de parroquias rurales a aprender las lenguas nativas; abrir colegios para los hijos de *curacas* (siempre acusados de ser los principales idólatras) y castigar severamente a los indígenas reincidentes. En definitiva, medidas dirigidas a desculturizar a las poblaciones indígenas y a crear fuertes disensiones internas, provocadas por los enfrentamientos de aculturados (delatores) y los aferrados a sus tradiciones (acusados), que conduciría a la pérdida definitiva de las identidades étnicas.

Segundo ciclo (1645-1680)

A partir de 1646, numerosos indígenas de Yauyos, y también algunos pueblos enteros, comienzan a ser acusados de idolatría. Se reinician los interrogatorios, las delaciones, las destrucciones y los castigos. Aparecen acusaciones a individuos, generalmente principales; también a maestros dogmatizadores; y la acusación contra mujeres por brujería inicia su ascenso. Algunos *curacas,* como Gerónimo Auquivinin, de San Gerónimo de Pampas, en 1646, son acusados de hacer rituales con *chicha,* de complicidad con los hechiceros y de ser reacios a pagar los tributos: «(...) yndio sovervio, de mala vida, pleytista y gran embustero y traydor se quiere alzar con el cacicazgo no queriendo pagar la tasa real y que para este efecto hase en su casa juntas de viejas y viejos pidiéndoles le traygan chicha y cuyes, viviendo con ellos de dia y de noche, haciendo taquis continuamente y al modo de la gentilidad (...)» (AAL(HI), leg. 6, exp. 8, fols. 17v-18r). Es decir, las prácticas rituales son dirigidas por especialistas, son públicas y con asistencia del principal.

Esta vez, los expedientes que corresponden a este ciclo nos permiten ver con toda claridad la diferencia entre la costa y la sierra; diferencia que se puede resumir a la oposición de curande-

rismo en la costa y rituales religiosos en la sierra. Numerosos indígenas de Canta son acusados de adoraciones idolátricas y de traslado de sus mallquis a los machay. Por otro lado, los curas visitadores tratan de convertir todos los rituales que tenían que ver con los ciclos agrícolas en creencias religiosas. Entre 1645 y 1655, período en que varios extirpadores visitaron Huarochirí, Canta y Yauyos, aún no es posible observar una dinámica revitalización de los cultos indígenas en estas regiones. Los cultos son clandestinos, a veces sincréticos y los indígenas se arrepienten y renuncian fácilmente a sus creencias.

La situación se torna diferente cuando llegamos a poblaciones más alejadas de Lima. En Cajatambo la labor de los extirpadores adquirirá una intensidad que hace recordar a los Ávila, Avendaño y Arriaga. En el año 1656 podemos observar una enorme efervescencia extirpadora en las poblaciones de Acas, Pimachi, Otuco, Chilcas, Pariac y Ocros. Pueblos organizados en ayllos, con sus jerarquías políticas (curacas) y religiosas (sacerdotes) aparentemente intactas. La religiosidad era tan intensa que en Pimachi incluso se adoraban las cenizas de algunos ídolos (Capabilca y Chaupibilca) destruidos por Avendaño (AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. lv). Se hicieron extensos interrogatorios a cientos de indígenas durante el año 1656; había acusadores y acusados, pero los segundos no renunciaban fácilmente a sus prácticas. Grandes personajes como Hernando Acas Poma, de Acas, Domingo Rimachim, de Pimachi, y Alonso Ricary, de Otuco, descendientes de antiguas noblezas locales, no se retractaron con docilidad sino más bien dieron explicaciones y no excusas. Acas Poma dijo en 1657: «(...) estos ritos y ceremonias es costumbre asentada en todos los pueblos de esta dicha doctrina como la abisto por sus ojos y lo dirán los ministros de sus ayllos» (AAL(HI), leg. 6, fol. 14v). Esto es lo que probablemente explica el celo y hasta la ira del extirpador, quien el año 1658, en que se defendía ante una probanza de los indígenas, afirma que sacó entre 10 y 12 mil cuerpos de los machay y anotó 300 nombres de objetos sagrados. En abril de 1657 dicta sentencia: condena a tres en Cochillas, ocho en Machaca, 22 en Acas y 15 en Chilcas. La mayoría de ellos fueron remitidos a la casa de Santa Cruz y algunos murieron luego por los maltratos (AAL(HI), leg. 2, exp. 12, fols. 243r y v).

En la probanza de 1658, los indígenas lo acusaban de aplicar tormentos para conseguir las confesiones, de encarcelar a inocentes, de haber embargado rebaños supuestamente de los *huacas* (236 llamas de los pueblos de Acas, Machaca y Chilcas) y, finalmente, de apropiarse de los productos de las *coicas* donde se depositaban — según los indígenas— los productos de las tierras de comunidad y de los *sapsis.* Ante esta probanza, que buscaba demostrar lo contrario a lo dicho por el extirpador, todos los curas de las parroquias vecinas atestiguan a favor del religioso, igualmente algunos españoles y numerosos mestizos (AAL (HI), leg. 2, exp. 12). Finalmente, el 7 de julio de 1660, el arzobispado de Lima considera las sentencias «buenas y justas». Esto y otros detalles me permiten proponer que la extirpación religiosa en estos pueblos era una realidad exitosa.

Otro caso impresionante es el que se observa en Mangas, en la misma provincia de Cajatambo. En 1660 el *curaca* principal Alonso Callan Poma, es acusado de prácticas idolátricas; se realizan los interrogatorios y aflora una organización intacta en *ayllos,* rituales y creencias religiosas. Esta vez las acusaciones se centran en los rituales que se hacían en Corpus Christi. El pleito llegó al arzobispado de Lima y en él tomó parte, en defensa del *curaca,* el procurador general de indios. Sin embargo, Callan Poma perdió y de nuevo quedó otro pueblo lleno de disensiones, humillado y presto a continuar sus creencias en la clandestinidad. Luego continuarán esporádicos estallidos de religiosidad, que se pueden rastrear por los expedientes que se conservan. En 1661, de nuevo en Acas, el *curaca* Alonso Poma Livia fue apresado y conducido a Lima acusado de querer envenenar al cura (AAL (HI), leg. 6, exp. 23).

Es necesario esperar casi cinco años para encontrar de nuevo un nítido fenómeno de extirpación local: en Maray (provincia de los checra), los visitadores denuncian una efervescencia de las religiones andinas:«(...) no solo esta ynfesta esta gente deste mal tan pestilencial sino las demás doctrinas sircunvecinas por las noticias que me han dado muchos españoles, en especial en los pueblos de Rapas, Pachancao y Guacho (...)»(AAL (HI), leg. 5, exp. 15, fols. 6r-6v). Un año después sucede lo mismo en los pueblos de Yauyos.

Finalmente hay dos hechos que tienen una especial singularidad: en 1665 (Yguari) y en 1680 (Yauyos) dos *curacas* son acusados de idólatras y rebeldes. En Yguari, Francisco Gamarra es acusado de fomentar «motines y conjuraciones de yndios». En Guantán (Yauyos), Marcos Ascencio es acusado también de «tumulto y lebantamiento contra los españoles y contra los pobres yndios cristianos que son muy pocos (...)» (AAL(HI), leg. 7, exp. 15, fol. Ir). Este acusado había atacado al cura, quien a su vez denuncia que el corregidor Fabián Polanco de Guzmán no podía controlar la situación. Es una modalidad sorprendente que adquiere la revitalización de los cultos indígenas durante la parte final de este ciclo: efervescencia religiosa y revuelta anticolonial.

Las campañas de extirpación de idolatrías que se realizan para combatir este ciclo de revitalización las inicia el mismo arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, en 1646. Luego, el extirpador que destaca por lo sistemático de su labor en los pueblos de Pimachi, Otuco, Pariac, Chilcas y Acas fue Bernardo de Noboa, párroco de Ticllos, en la misma provincia de Cajatambo. El otro religioso que realiza una labor similar fue Juan Sarmiento de Vivero: comienza en Lampián en 1659, luego lo encontraremos en Yauyos (1660), Huarochirí (1661) y en Chancay (1662). Más tarde continuará con una labor similar, pero esta vez en Lima, juzgando a curanderos, brujas, vendedores de *coca* y de *chicha.* Estos dos últimos productos, que formaban parte de las costumbres ancestrales del mundo andino, fueron prácticamente erradicados de Lima entre fines del xvii y comienzos del xviii. Hubo visitadores de menor importancia como Juan Ignacio de Torres y Solís, que recorrió Huánuco hacia 1662, y Antonio Girón de Villagómez, que hizo lo propio en la región de Huaylas en 1661. De nuevo aquí encontramos la constante que está presente en casi todos los juicios: el indígena Juan Tocas, fiscal de Ticllos, un pueblo *guarí,* ayudante de Bernardo de Noboa, denuncia las idolatrías de los *llacuaces* de Acas y luego se inicia una relampagueante campaña extirpadora. En los inicios casi siempre encontramos enconos o rivalidades que funcionan como los detonantes de estas campañas.

Tercer ciclo: crisis y extirpación (1720-1730)

Después de 1680, los juicios por idolatrías parecen definitivamente extinguirse. Esto lo podemos observar con bastante claridad en el cuadro anterior: los casos que se presentan entre 1680 y 1720 tienen que ver más con acusaciones de brujería, curanderismo, venta de *coca* y de *chicha* en la ciudad de Lima. En los años 1721-22, una epidemia parece asolar las provincias del arzobispado de Lima, quizá como una prolongación de la terrible peste que golpeó duramente las regiones cusqueñas en 1720. En 1723 comenzamos a observar a poblaciones temerosas que comienzan a revitalizar sus creencias religiosas como una forma de enfrentar esta fuerza incontenible. En Huarochirí se juzgan varios casos en 1723; luego una corriente de revitalización parece recorrer gran parte de la provincia de los checras. Vuelven los ritos, las fiestas, los ídolos y se nombra como visitador a Pedro de Celis, cura de Paccho, que comenzará a recorrer la provincia a partir de enero de 1725. Juzga y sentencia indígenas en Pachangara, Rapas, Oyón, Churín, Tinta y Nava (AAL(HI), leg. 3, exp. 11, fol. 12r). En todas las causas hay referencias funestas a la peste y a la disminución alarmante de la población. En mayo de 1725 este visitador destierra a 17 indígenas y los envía a las haciendas y obrajes de los españoles. Igual que los anteriores, destruye ídolos, quema objetos y azota públicamente a los acusados de dogmatizadores. Este parece ser ya el fin de procesos amplios de revitalización de cultos religiosos. Las causas posteriores son insignificantes, por blasfemias o algo similar, lo que nos permite hablar de un cambio radical en la conducta de los indígenas. Definitivamente parecen haberse extinguido, por la labor tenaz de los extirpadores, los cultos indígenas como actividades públicas y colectivas.

Ahora quisiera dejar el punto de vista de los párrocos rurales y preguntarme más bien: ¿por qué esta revitalización de los cultos indígenas? O, mejor aún, ¿qué mecanismos hacían que cíclicamente la intensidad de las revitalizaciones desembocara en las conocidas campañas de extirpación? Considero que difícilmente podemos dar una sola respuesta. Todos están de acuerdo en señalar muchas causas en estas campañas contra las idolatrías andinas. La primera y más importante tiene que ver con el mundo de la

administración colonial: el espíritu de la Contrarreforma. Pero la segunda, de orden interno, la encontramos en la avanzada cristianización de las poblaciones indígenas: fueron los indios cristianizados, generalmente fiscales de las visitas, quienes en la práctica condujeron estas campañas. Si no, ¿cómo es posible explicar que Chiquián, centro aculturado y residencia de los poderosos *curacas de guaranga,* no haya sido afectado en estas campañas de extirpación? Igualmente, ¿por qué no se realizó ninguna visita importante en Ticllos, aculturado y residencia del *curaca* segunda persona? El derrotero de los extirpadores los llevó a visitar fundamentalmente pueblos de *llacuaces,* los menos cristianizados y los más apegados a sus creencias y rituales tradicionales. Estos mecanismos internos: *guaris* contra *llacuaces*/cristianos contra andinos, constituyeron las fuerzas que impulsaron fundamentalmente el segundo ciclo de extirpación. Los pueblos quisieron autoextirparse para terminar así con las ambivalencias religiosas que conducían a las angustias colectivas. Esto nos hace recordar los estudios de Evans Pritchard (1976) en los azande y los estudios posteriores de Alan Macfarlane (1970), que demostró que la caza de brujas fue más intensa en las regiones más cristianizadas de Europa.

Entonces, lógicamente tenemos que preguntarnos: ¿quiénes y por qué promovían el mantenimiento de los cultos y de los ritos indígenas? Podemos elegir algunos testimonios que parecen ofrecer algunas respuestas. Juana Juica, india de Pimachi, culpa a los *camachico,* curacas de pachaca, de alentar las idolatrías:«(...) dice que los camachicos les mandaban que no adorasen a los dioses cristianos, sino a los ydolos, guacas y malquis... nos apremian, molestan y azotan a que los hiziesemos ofrendas» (AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 32r). Esto podría haber sido un testimonio defensivo para eludir una sentencia penosa, pero acusaciones de este tipo se multiplican. Pero escuchemos a una mujer que podríamos considerar como perteneciente al grupo de los aferrados a sus propias creencias, además de ser sacristana de Cochillas (1657). Ella nos dice que no adoraban al dios cristiano porque «(...) este era para los españoles y que ellos tenían otro dios que eran sus malquis quienes les daban comida, hacienda, vida, salud, chacara y todo lo que havian menester y que el dios de los españoles no les daban cosa alguna (...)» (AAL(HI), leg. 5, exp. 3, fol. 5v). Los sacerdotes, los

especialistas del culto y los curacas de pachaca, pequeños jefes étnicos, son siempre los defensores más tenaces de estas prácticas, ¿Interesados o sinceros creyentes en sus religiones? Ambas cosas a la vez. Interesados, porque era una forma de legitimar las instituciones de mando político dentro de los ayllos, y también sinceros, porque constituían viejas tradiciones andinas que tenían consenso dentro de las poblaciones indígenas. En consecuencia, la práctica de los cultos étnicos atravesaba la estructura y función de las poblaciones andinas. La distribución y uso de las tierras y rebaños tenía una función religiosa: producir excedentes para mantener los rituales del culto. Las jerarquías sociales, los mandos políticos, se legitimaban reproduciendo anualmente, durante los rituales, las historias míticas que recordaban a estos pueblos quiénes eran sus dioses, sus progenitores y quiénes eran también los descendientes de esos dioses.

La representación del mito: guarís y llacuaces

Los viejos taquis rituales que cumplían una diversidad de funciones sociales, políticas, religiosas y calendáricas en la época prehispánica, con los incas adquieren una definida función política. Así lo afirma Pedro Sarmiento de Gamboa cuando nos dice que Pachacuti Inca Yupanqui«(...) desenterró los cuerpos de los siete ingas desde Mango Capac hasta Yaguar Guaca Inca, que todos estaban en la casa del sol, y guarneciéndolos de oro, poniéndoles máscaras, armaduras de cabezas a que llaman chucos, patenas, brazaletes, cetros a que llaman yauris o Chambis y otros ornatos. Y después los puso por orden de antigüedad en un escaño, ricamente obrado en oro, y luego mando hacer grandes fiestas y representaciones de la vida de cada ynga (...)»(1942:94). Probablemente, más que una forma de representación teatral, lo que está describiendo Sarmiento de Gamboa, con sus herramientas lingüísticas y mentales del siglo xvi español, es la secularización de los viejos rituales andinos para legitimar el gobierno de la dinastía

[96] Esta cita ha sido constantemente utilizada por diversos especialistas. Casi siempre con la finalidad de demostrar la existencia de un teatro o casi-teatro desde mucho antes de que llegaran los españoles a los Andes. En este sentido la usan C. Hernando Balmori (1955: 23); Jesús Lara (1957: 7) y, más recientemente, Betty Osorio (1983: iv).

cusqueña. Podría ser caprichoso hacer la diferencia entre ritual y representación teatral; ambos parecen ser partes de un solo proceso. Sin embargo, los antropólogos conocen muy bien sus diferencias. Así, Victor Turner nos recuerda que «(...) any type of ritual forms a system of great complexty, having a symbolic structure, a value structure, a telic structure and a role structure» (1981:4-5). Más aún, y esto es lo que nos parece fundamental: «Ritual is a periodic restatement of the terms in which men of particular culture must interact if there is to be any kind of a coherent social life» (TURNER 1981:6).[97]

El mismo antropólogo, quien analiza los ndembu de África (Zambia), distingue los ritos vinculados a los momentos críticos de la vida (nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte), de los ritos calendáricos que testimonian también momentos de transición de la escasez a la abundancia o viceversa (TURNER 1977:169). Estos rituales cumplen funciones simbólicas e integradoras de los grupos sociales que los practican. Los rituales pueden ser representaciones visibles y materiales de la cosmovisión mítica de un grupo; desde esta perspectiva, se acercan al teatro y lo preceden. Pero el teatro moderno, como el que se comienza a representar en España del siglo xvi, nace cuando las representaciones están orientadas fundamentalmente a divertir y no a regimentar, a normar y a perpetuar la memoria de los acontecimientos que organizan la vida de un grupo social.

El mito

Los ritos, mirados simplemente como idolatrías por los españoles, tenían una función política legitimadora tan igual como las probanzas que elaboraban los *curacas de guaranga* para mostrar la sucesión de sus linajes y los compromisos con los incas y los españoles. Los *curacas de pachaca,* actuando más dentro del mito que de la historia, buscaban recordar perpetuamente durante sus rituales

[97] La precisión de B. J. Isbell es también interesante y complementaria: «A ritual can be defined as a series of formalized actions that are obligatory and standardized» (1985:17).

[98] Así lo afirma L. Fernández de Moratín (1946: 22-3) cuando sostiene que el paso de los temas religiosos a los temas seculares y la libertad que consigue el teatro de la tutela de la Iglesia es lo que permite su nacimiento en su expresión moderna.

los orígenes divinos de los linajes gobernantes en cada una de las pachacas. Ellos eran descendientes de los guarís o de los llacuaces y mantener el culto a sus mallquis progenitores o a sus huacas, de los cuales míticamente provenían sus linajes, era una necesaria función religiosa legitimadora del ejercicio de su poder político.

Pero mantener el culto a los dioses no era una labor fácil y excluyente. El culto a sus mallquis o camaquenes se inscribía dentro de una cosmovisión global compuesta por creencias en grandes dioses relacionados con la sociedad, dioses menores relacionados con los ciclos anuales de la naturaleza y el culto de las conopas o pequeños símbolos totémicos familiares. Estos cultos teóricamente no eran excluyentes, porque eran prácticas politeístas que organizaban a las grandes deidades en jerarquías verticales y también horizontales. Los guarís respetaban los dioses llacuaces y viceversa. Había prácticas rituales de conjunción donde pretendían unirse sin eliminar las jerarquías.

Las violentas campañas de extirpación dirigidas por el padre Bernardo de Noboa, entre 1655 y 1662, dejan un doloroso saldo de numerosos curacas de pachaca desterrados, sacerdotes indígenas vejados públicamente, tierras y rebaños expropiados y pueblos minados por las tensiones internas. Pero este extirpador nos dejó también testimonios que ahora quisiera analizar de manera muy rápida, para demostrar esa dualidad primordial que organizaba la vida de estas poblaciones indígenas en dos grupos opuestos y complementarios: guarís y llacuaces. He seleccionado algunas versiones de los acusados, frecuentemente curacas, para presentar los rasgos fundamentales de guarís y llacuaces. Don Domingo Rimachim, curaca de pachaca de Santa Catalina de Pimachi, en una confesión que hace en agosto de 1656, ofrece una interesante información. A la tercera pregunta sobre los guarís, respondió:«(...) oyó decir a sus antepasados que vinieron de Titicaca que es donde nace el sol y donde fueron criados» (AAL(HI), leg. 5, exp. 2, foL 6v). En la cuarta pregunta, cuando responde sobre «(...) los primeros pobladores de estas tierras», dice con mucha claridad:«(...) a oido decir a sus antepasados que los dichos yndios llaquaces fue una nación que bibio siempre en las punas y que los guarís fueron una nación de gigantes barbados los cuales crio el sol y a los llacuaces el rayo (...) y que estos guarís les pircaron las patas de las chacaras

y hizieron las azequias y lagunas (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 7r). Esta cita evidentemente deja la impresión, si queremos interpretar el mito como una transfiguración del recuerdo histórico, de que los *llacuaces* habitaban en las punas originalmente, que luego vinieron los *guarís* trayendo el orden (las *pircas)* y las acequias; es decir, la agricultura.

En la quinta, cuando le preguntan dónde están enterrados los cuerpos de estos *guarís y llacuaces,* responde diciendo que están «debajo de la tierra», en un lugar llamado Yarococca, y que se convierten en lechuzas, tucus, tordos y en culebras. Indica dos tipos de *guarís:* los que adoran al ídolo Cápac Guari y los que adoran al Ascay Guari. En la novena pregunta, cuando tiene que responder por el origen de su pueblo, habla —algo confusamente— de una conjunción de *guarís* y *llacuaces:* «(...) a oido decir a sus antepasados que bibian en las punas y que estos vinieron del Titicaca (sic) y que son hijos del Rayo y que bibian en las punas, se sustentaban de carne de guanaco y llamas y tánicas, y los dichos yndios Guarís viendo a los dichos llaquazes fueron con tambores y vailes gentilicios y los redujeron a que viviesen con ellos (...)» (AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 7v). Cuando dice «vinieron del Titicaca», si recordamos su respuesta a la tercera pregunta, debe estar hablando de los *guarís* o se trata simplemente de la mala traducción del intérprete. Lo importante es resaltar la idea mítica que don Domingo Rimachim tenía acerca de la fundación de Pimachi: conjunción pacífica de *guarís* y *llacuaces.*

Cuando responde a la pregunta doce explica por qué adoran al *puquio* Oco: «(...) el cual trajo el dios Guari de la pampa de Uchuguanaco de la laguna llamada Conococha y que éste le trajo por debajo de la tierra veinte leguas de este pueblo y que otro dio al pueblo de Raham llamado Guayllapa» (AAL (HI), leg. 5, exp. 2, fol. 8v). En muchos otros pueblos, cuyas tierras de maíz son regadas con agua de *puquio,* hemos encontrado una explicación similar. En consecuencia, los *guarís* no solamente «pircaron las patas», que probablemente significa que delimitaron las tierras de los *ayllos* e introdujeron los sistemas de rotación de los cultivos que acompañan a los sistemas agrícolas en las regiones altoandinas, sino que igualmente construyeron las acequias y trajeron las aguas de los manantiales, también para el regadío, desde la laguna de

Conococha. Esta explicación además nos acerca a una probable dimensión religiosa que ha debido tener este lugar para los guaris así como lo ha podido tener la pampa de Lampas, excelente territorio de pastoreo, para los *llacuaces.*

En la confesión de don Alonso Ricary, *curaca de pachaca* de Otuco, de 80 años, también en agosto de 1656, cuando le preguntaron sobre Choque Runtu y Raupoma, progenitores míticos de sus *ayllos,* confiesa:«(...) son malquis de sus conquistadores y antepasados (...)» (AAL(HI), leg. 4, exp. 18, fol. 23r). Luego, en ninguna otra respuesta de su confesión da más información sobre *guarís* y *llacuaces;* se limita a confesar detalles de procedimiento, de ritual, pero no dice nada sobre las historias de sus dioses. El laconismo de don Alonso Ricary nos obliga a utilizar el testimonio de Andrés Chaupis Yauri, indio ladino de Otuco que declara contra don Alonso y ofrece una extensa, detallada y a veces confusa versión sobre las historias míticas de los *ayllos* que conforman Otuco. Este testigo, que también era fiscal (el que cuidaba las prácticas cristianas) de Otuco, ofrece una historia detallada de los *llacuaces:* Apu Libiac Cancharco «cayó del cielo a modo de Rayo». Tuvo hijos y los envió por diversas partes. Los que llegaron a Otuco fueron:

a) Libiac Choquerunto y su hermano Libiac Carua Runta, progenitores del *ayllo* Otuco;
b) Libiac Raupoma y su hermano Vichupoma, progenitores del *ayllo* Juica;
c) Libiac Nauim Tupia y su hermano Libiac Guac Tupiac, progenitores del *ayllo* Allauca.

Libiac Cancharco les entregó a sus hijos un poco de tierra para que, donde hallasen una semejante, allí se instalaran. En Mangas no los quisieron; en Guambos se quedaron un año y finalmente se acercaron a Otuco. Desde las partes altas los hermanos *llacuaces* enviaron a un muchacho con una llama para que conversara con la gente de los dos *ayllos* de este pueblo: Guari Guachancho y Taruca Chichoc. Éstos mataron al muchacho, desollaron la llama y ofrecieron dura resistencia a los recién llegados. Los *guarís* desatan las fuerzas de la naturaleza para detenerlos, neblinas y granizo, pero los *llacuaces* los conquistaron y quitaron «casas, chácaras,

haciendas y comidas y solo dejaron uno vivo (...)»(AAL(HI), leg. 4, exp. 18, fol. 11r). Éste se llamó Marca Cuipac y su hermano Paria Putacac, quien probablemente es el mallqui guarí del ayllo Guamri. El testimonio de dicho fiscal indio de Otuco es bastante singular: muy detallado, bastante coherente pero frecuentemente muy confuso. Aunque de todas maneras nos resuelve las interrogantes que nos dejó la lacónica confesión de don Alonso Ricary. En Otuco, en el momento de la visita, había cuatro ayllos: tres llacuaces (Otuco, Juica y Allauca) y uno guarí (Guamri). Los tres primeros conquistaron al cuarto, originalmente dos ayllos, para fundar la población de Otuco. Esta vez la conjunción es más bien violenta.

Seis años más tarde, cuando aún seguía su labor extirpadora Bernardo de Noboa, encontramos el testimonio de don Alonso Callan Poma, curaca de pachaca del ayllo Cotos en el pueblo de Mangas. En su confesión nos dice:«(...) en su lengua materna cantaban diciendo que los Ynguaris (sic), que son de su parcialidad y ayllo sus primeros progenitores, que son malquis, tubieron su pacarina y nacimiento y descendieron del mar, de allá vinieron a procrear la gente de su ayllo, y que los yndios que llaman llaquaces tubieron su nacimiento y pacarina de los serros nevados (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 48r). Don Alonso Callan Poma está dando respuesta a una acusación que le han formulado los mestizos de Mangas y se refiere a que en la lengua quechua del lugar, durante ciertas ocasiones que no precisa, cantaban relatando los orígenes de este pueblo de Mangas por la conjunción de guarís y llacuaces. Mangas — a pesar de la confusión de estos testimonios— estaba compuesto de seis ayllos: tres guarís (Cotos, Nanis y Chacos) y tres llacuaces (Juica Tamborga, Caiao Tamborga y Chamas). Esta simetría, de alguna manera, puede explicar que aquí no se les considere como conquistadores a los llacuaces. En Pimachi, igualmente, existían cuatro ayllos: Allauca, Sijsi, Chaupis y Juica; aparentemente dos guaris y dos llacuaces. De esta manera el mito, más que una historia de cada una de estas poblaciones, guarís y llacuaces, sería una explicación de la estructura y las funciones sociales de los ayllos que componían estos pueblos. El mito, de esta manera, no ordenaba necesariamente la memoria histórica de estos pueblos[99] sino que, como lo

[99] Lorenzo Huertas, en su libro de 1981, intenta hacer una periodificación de la historia de Cajatambo a través de estos mitos. Propone las siguientes etapas: a)

ha propuesto primero R. Tom Zuidema y luego Henrique Urbano,[100] era un reflejo de los ordenamientos sociales de estas poblaciones. La dualidad podía significar la conquista de los más numerosos, como en Otuco, pero frecuentemente implicaba la complementariedad entre agricultores y pastores (DUVIOLS 1973:153),[101]

Estas historias míticas, sacadas por la fuerza de las confesiones u ofrecidas con el ánimo de acusar a los curacas de pachaca, han debido constituir una especie de credo no escrito para estas poblaciones, que no necesariamente debían irritar el celo cristiano de los indígenas convertidos o de los curas doctrineros. Pero las creencias religiosas, como para el buen practicante cristiano, exigían ritos visibles y ofrendas para aplacar «el hambre de sus dioses», o ceremonias propiciatorias para mantener la existencia de estos grupos sociales.

antes de los guarís: desorden, guerra, una especie de Purun Runa local; b) los guarís traen la agricultura, distribuyen las tierras, construyen canales de regadío y ponen orden; c) los llacuaces bajan de las alturas y conquistan a los anteriores. Los pastores conquistan a los agricultores.

Luego Huertas incluye, como período siguiente, a los incas. Según la versión de Pimachi, los guarís son los recién llegados. En cambio la de Otuco parece sostener lo contrario. En todo caso, creo que estamos lejos de la historia y muy cerca del mito al explicar que todos los pueblos de esta región son conglomerados de pastores y agricultores, que se agrupan así para lograr —muy probablemente— un manejo más racional de la ecología. En consecuencia, el mito estaría reflejando la sociedad y la ecología, más que los aspectos cambiantes de la historia.

[100] R. Tom Zuidema, en su ensayo de 1977a, propone que toda la historia inca puede ser más bien un discurso mítico. Ello lleva a decir a Henrique Urbano «(...) que el discurso mítico, en vez de preocuparse por la "verdad" histórica de los hechos, enuncia globalmente una imagen de la sociedad, la cual se impone por su propia lógica y no por la legitimidad cronológica de las acontecimientos» (1981: xii).

[10] Este estudio de Pierre Duviols (1973) tiene aún bastante vigencia en sus postulados fundamentales. Guarís y llacuaces, sin lugar a dudas, constituyen núcleos demográficos de oposición y complementariedad. Todas las historias míticas difieren en sus rasgos particulares, en los nombres de los dioses y en la toponimia, pero no en sus rasgos estructurales. Pero aún cumplen diversas funciones sociales. Hacia 1920, Julio C. Tello las encontró aún muy vivas: «(...) Wari es el dios de la fuerza; que según leyenda generalizada en casi toda la región andina construyó por arte mágico las represas y canales de irrigación de la pasada prosperidad agrícola (...) Wari, al mismo tiempo, está en el Océano, en las lagunas y en las cordilleras nevadas (...)» (1923: 95). Este último testimonio, recogido de informantes de la sierra central, nos permite conocer que el recuerdo de las antiguas deidades seguía vital en el siglo xx, casi sin cambios fundamentales.

El taqui sagrado: la representación

La cita de Sarmiento de Gamboa nos hace recordar a la Pacaricuspa, o rito de «cabo de año» practicado por los indígenas de Pimachi, Otuco, Acas y Mangas, que consistía en sacar a sus muertos de los machayes, vestirlos elegantemente, cachuar o hacerles taquis y recordarlos con canciones interpretadas por mujeres. Estas deben haber sido las expresiones modestas de los taquis reales realizados para perennizar la memoria de los reyes cusqueños. Otra prueba que sirve para enfatizar, como lo han hecho varios autores, que el imperio inca era una reproducción ampliada de antiguas organizaciones étnicas andinas. Estos taquis rituales, como rápidamente lo entendieron los españoles, cumplían una función reproductora del sistema y por lo tanto había que eliminarlos. Por eso fue una preocupación fundamental de los extirpadores erradicarlos en todas sus manifestaciones: indumentaria, canciones, bailes, borracheras y adoraciones. Así, en el juicio de residencia que Andrés García de Zurita, por encargo del arzobispado de Lima, hace a los extirpadores Francisco de Ávila, Diego Ramírez, Fernando de Avendaño, Rodrigo Hernández Príncipe y Alonso Osorio, en 1622, pregunta en los diferentes pueblos «visitados» por la conducta de los extirpadores e insiste en saber si«(...) cuidaron que no ubiese bayles, cantares o taquies antiguos en lengua maternal o general de los yndios y si consumieron los instrumentos que para ello tenían como eran tamboriles, cabezas de venado, cántaros y plumerías dejándoles solos los tambores que usan en las danzas de la fiesta del corpus y de otros santos y si prohibieron las borracheras que en semejantes actos suelen hacer (...)».[102] Taqui es definido por Cobo como «(...) lo que significa todo junto baile y canto». De esta palabra provenía taquirini, que para González Holguín significaba «cantar solo sin baylar» o «cantando baylar». Betty Osorio los considera una representación teatral menor que los cantares, los cuales, según ella, narraban los grandes momentos históricos del imperio inca o las circunstancias particulares de sus gobernantes. Considero que ambos, como lo indican Cobo y González Holguín, eran una misma cosa: una conjugación de danza y canto donde casi se

[102] Información segura contra los visitadores de idolatría hecha en la villa de Carrión de Velasco (Guaura), noviembre de 1622 (AAL(HI), leg . ii, exp. 6, fol. 7r).

teatralizaban los acontecimientos. Por eso es que Guaman Poma les dedica todo un capítulo de su inmensa crónica y además argumenta su utilidad (1980: i, 288-302). Ellos deben haber sido los rituales que acompañaban tanto a las transiciones críticas en la vida de los individuos, como a los cambios y perpetuación de los gobernantes y a las grandes festividades calendáricas. Los encontramos usados tanto en el Cusco, en funciones políticas imperiales, como en las provincias étnicas del imperio, cumpliendo funciones semejantes. Por eso es que Bernabé Cobo afirmó que en cada provincia del imperio se podía encontrar «bailes» diferentes que las identificaban. Guaman Poma intenta hacer una clasificación de los taquis: taquis de la realeza cusqueña y taquis correspondientes a cada uno de los cuatro suyos. Además, afirma que provienen de la tercera edad de la humanidad en su original periodificación histórica. En conclusión, podríamos decir que los taquis eran festivos, sagrados, políticos o calendáricos. La participación de las mujeres cantando y tocando el tamborcillo era un elemento estructural en ellos: así lo encontramos en los que Guaman Poma menciona para cada uno de los suyos incaicos.

En el caso que estamos analizando, Cajatambo, o más particularmente Pimachi, Chilcas, Otuco y Mangas, casi todas las acusaciones de idolatrías están dirigidas a desenmascarar los bailes, «borracheras» y mochas a sus ídolos. Lo que Domingo Rimachim, camachico de Pimachi, dice sobre la Pacaricuspa o ritos de «cabo de año» a sus muertos lo podemos resumir así: sacaban de las iglesias los cuerpos de sus deudos muertos, o de los machayes, los vestían con camiseta limpia, les ofrendaban con sangre de llama y luego quemaban en una callana grasa, cuyes, maíz y coca y al mismo tiempo «bailando al son del tamborsillo al uso gentílico».[103] Estas ceremonias de recordación a sus antepasados se hacían para evitar su cólera. Se les sacaba de las iglesias para que no sufrieran enterrados y se les colocaba en sus machayes étnicos para conservar el mismo orden (cada ayllo en su machay) en la existencia en el más allá. Contentarlos — como dice don Domingo Rimachim — les evitaría trabajos, enfermedades y muertes. Tres hechos consustanciales con el sistema

[103] AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 2r. Luego agrega D. Rimachim: «(...) que esto lo acian porque los dhos cuerpos en la otra bida no les echasen maldiciones y por no tener travajos, enfermedades y muertes y que asi se lo habían dicho los antiguos

colonial y que durante el siglo xvii comienzan a ser percibidos más conscientemente por las poblaciones campesinas.

Cuando el mismo testigo describe la adoración a los ídolos Capabilca y Caupibilca, dice que lo hacía «baylando encima del dho Ydolo e ydolos al uso gentilico por tiempo de la limpia de acequia». Lo que se consumía durante las ceremonias y rituales, cuando eran para los huacas vinculados a ciertas actividades productivas o acontecimiento calendárico, salía de las tierras y rebaños que se mantenían exclusivamente para este fin.[104] Por eso los extirpadores se preocuparon de cortar las bases de sustentación de estos rituales: expropiaron tierras y rebaños sagrados, o señalados así, y luego los vendieron para fines más profanos y a menudo se tejieron oscuras tramas para incluir en estas ventas tierras cacicales y comunales.

En el vecino pueblo de Pariac, según el camachico Juan Guaraz, cuando se cosecha el maíz, las pananas, las que cuidaban los campos de este cultivo, que desempeñaban su trabajo vestidas con pellejos de zorros, para la cosecha usaban una camiseta colorada, ofrendaban primicias al dios guarí y luego «beben, bailan y hacen grandes fiestas a las guacas y ydolos y del mismo maiz dejan en la chacra cinco mazorcas (...)»(AAL(HI), leg. 6, exp. 10, fol. 8r). Para la siembra de papas y ocas hacían ofrendas también al guarí, que era el Chacrayoc, y luego hacían sus bailes. Francisca Cocha Quillay, la testigo de cargo contra don Alonso Ricary, de Otuco, lo acusó de celebrar dos grandes fiestas anuales a los ídolos Raupoma y Choqueruntu, de los ayllos Guamri y Otuco respectivamente, probablemente uno guarí y otro llacuaz.

El sorprendente testimonio de Andrés Chaupis Yauri, ladino y fiscal del pueblo de Otuco, está lleno de detalles, colorido, confusiones, ambigüedades y por supuesto pleno de pasión. Nos dice que cuando techaban una casa bailaban el airigua o airapa: «(...) ban los hombres por delante y las mujeres les siguen con sus tambores, cogidos de las manos y encadenados (...)»(AAL(HI), leg. 4, exp. XVIII, fol. 17r). Él mismo dice que durante las ceremonias de

[104] Juana Juica Cama, testigo de cargo contra don Domingo Rimachim, lo afirma así: «(...) y a que les hiciensemos chácaras a todos los dhos ydolos y de sus semillas se aprovechaban bebiendolas y vendiéndolas sustentaban los dhos ritos y ceremonias para sus granjerias, borracheras y supersticiones (...)» (AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 32r).

«cabo de año» bailaban el pumayac, el aguac y el cuña):«(...) y bailaban con el baile pumayac y aguac y esto hacían siempre todos en la puerta del machay una noche entera, yendo amaneciendo le hacían otro que llaman curiaj asidos todos de las manos dan cinco bueltas y luego las desasen con otras cinco vueltas y la echicera o el bayle (...)» (AAL(HI), leg. 4, exp. xviii, fol. 19r). El testimonio es de gran valor. Se trata de un ritual sacro anual a los difuntos y consecuentemente de bailes sagrados. Pero queremos volver a los tres toquis: pumayac, aguac y curiaj. Este último, aunque la descripción es muy simple, parece ser un baile de despedida hasta el próximo año. Como la pinquida, que tiene una gran importancia en la fiesta patronal de Chilcas en la actualidad, y que la encontramos también en Chiquián como pinquichida y en todos los pueblos de la región formando parte de la comparsa Inca-Capitán. En Chilcas se baila en la plaza de armas y frente a la iglesia. En Chiquián se baila en el momento de los encuentros de los funcionarios, como simbolizando la unión y la confraternidad.

Pero debemos hacer un breve resumen para distinguir lo fundamental: diferentes bailes para cada ocasión, taquis de purificación, de recordación, de despedida y de adoración. Todos coinciden en señalar que los camachicos o curacas de pachaca los encabezan y que las mujeres van tocando los tamborcillos y cantando. Las dos fechas más importantes, mencionadas para el caso de Otuco, parecen ser noviembre (Todos los Santos —pocoy mita) y junio (Corpus Christi —oncoy mita), las cuales, de acuerdo con los testigos, se celebran para recordar la conjunción de guarís y llacuaces. Pero aún nos faltan detalles que nos acerquen a estas dos grandes celebraciones de Cajatambo; para resolver este problema nos trasladamos a Mangas en 1662.

Este año el cura de Ticllos, Bernardo de Noboa, que venía de visitar los anteriores pueblos, acusa a don Alonso Callan Poma, curaca de pachaca, de promover el culto de «(...) un ydolo malqui llamado Condortocas y a su hermana Coya Guarmi por ser el primer progenitor de su ayllo llamado Cotos, y del dicho malqui tiene su etimología el dho ayllo, y en todos los dias de Corpus y cubiertas, repaxes de casas nuevas (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. Ir). Es decir, que promovía la adoración del mallqui guarí Condortocas durante una celebración que los testigos anteriores llamaban el

oncoy mita y en las cubiertas o «repajes» de las casas nuevas. La acusación decía que este curaca hacía traer el «ydolo Coya Guarmi», un cántaro vestido y adornado, le «hace bayle supersticioso» y el mismo Callan Poma se viste lujosamente para encabezar la ceremonia. La acusación precisa que hacía «(...) año y medio, poco más o menos, cubriendo de nuevo yzo que los ministros, trayéndolo a su casa, y tres días, le bailo el dho don Alonso con los ministros, vestido con las vestiduras referidas, asistiendo todos los yndios y haziendolos cooperar (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 1v). Cuando la acusación dice «cubriendo de nuevo», podríamos pensar que se trata de «retechar» una misma casa o lugar no identificado o simplemente una casa nueva; pero quería señalar esta ambigüedad. La segunda testigo de cargo, María Ramírez, informa que este curaca adoraba sus ídolos «(...) cubriendo su casa de nuebo (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 13r). Luego, la misma testigo vio que a medianoche trajeron un cantarillo «(...) que paresio que tenia forma de persona y con gargantilla y zarcillos y el dicho yndio lo tenia abrasado con la misma manta y baylaba con el dicho ydolo y le ablaba al ydolo con voz delgada como quien soplaba y los demás yndios y yndias que alli estaban yban cochando y baylando con tamborcillo y los yndios le cantaban (...)» (AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 13v). María Carhuaque, india llacuaz que habló con intérprete, nos ofrece una interesante versión de la canción que cantaban los danzantes:«(...) Cusi Cayanman, Llacla cayanman, Pisarcutaman tatamanqui Coyai Guarmi, Pallay Guarmi, turiquinan Mamay quihuan ratamurquitacay Mamachapita — que quiere decir en lengua española y por tradición antigua que tienen deste ydolo que bino de la mar y que primero yso su asiento en la pampa y el pueblo de Cusi y luego izo su descanso en otra pampa questa a un lado frontero de Gorgorillo que llaman Pisacurta y que este ydolo bino con su madre y hermana para los indios del ayllo Cotos (...)» (AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 19r). Luego Ysabel Santa, del ayllo Cotos, soltera de 50 años, agrega una serie de detalles interesantes. Entre ellos podemos enumerar los siguientes: que las ceremonias se hacen en la casa Cayan de los curacas, donde se conserva el maíz de las tierras rantín, dedicadas al culto de estos ídolos. Este maíz era distribuido a las doncellas de Cotos para que preparen las ofrendas, muy probablemente chicha. Agrega además que las ado-

raciones se realizaban durante el Corpus Christi, los «repajes» y San Francisco (4 de octubre), *con* ayunos de cinco días previos a las fiestas cristianas. Finalmente, podríamos decir que las adoraciones al *mallqui guarí* Condortocas y a su hermana y esposa Coya Guarirá (un cántaro), que implicaban ayunos previos de cinco días, se hacían en la casa sagrada Cayan de los *curacas,* con libaciones, bailes y cantos que narraban la llegada de este progenitor. Era un *taqui* étnico que recordaba los orígenes de un *ayllo* y que reafirmaba la filiación divina de los Callan Poma.

Pero Mangas era un pueblo de *guarís y llacuaces,* en consecuencia tenemos que regresar a esta visita de extirpación de 1662 para tratar de entender lo que pasaba en los otros *ayllos.* De manera muy nítida, en este documento aparece la siguiente organización de Mangas:

Ayllo	Guarí	Llacuaz
1. Cotos	X	
2. Nanis	X	
3. Chacos	X	
4. Julca Tamborga		X
5. Caiao Tamborga		X
6. Chamas		X

Pero en los documentos no aparecen estos *ayllos* con la claridad que los presentamos; surgen también otros como Cascas y Arapayoc, que más bien son pueblos viejos o *Ñaupallacta,* y los que más nítidamente aparecen son un *ayllo guarí* (Cotos) y dos *llacuaces* (Juica y Caiau Tamborga). Estos últimos *ayllos,* que no eran los enjuiciados por el visitador, también tenían sus tradiciones muy vivas en este año de 1662. Así lo expresa Ana Vequicho, *llacuaz* acusada de hechicera: «(...) estos malquis fueron los primeros progenitores deste aillo Jualca Tamborga que tubieron su pacarina y nacieron del serro grande de este que es pegado a este pueblo de Mangas que llaman Apuhurco "San Cristobal" y asi le cantan quando cachuan en las cubiertas de las casas (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 30r). Agregando que también se le adoraba en el Corpus y San Francisco.

Con nitidez hemos podido presentar que los *ayllos guarís* y *llacuaces,* con progenitores míticos que venían de abajo y arriba, del mar y de las punas, hacían sus rituales en Corpus, San Francisco (patrón de Mangas) y durante los «repajes» de los techos de las casas. Estos rituales, donde se recordaba la conjunción de estos dos pueblos como actos fundacionales de las diversas poblaciones de Cajatambo, eran sesiones sagradas de danza y canto para teatralizar o representar el mito. Pero los documentos coloniales, hechos como acusación o como defensa, no nos permiten mirar de cerca a estos rituales. La fiesta *Masha* de Mangas actual, donde aún se recuerda vivamente este encuentro mítico, nos muestra la complejidad social, la riqueza simbólica y la función política que aún cumple este ritual. El *Masha* de la actualidad, tal como lo hemos visto en la primera parte, aún sigue representando al mito y de esta manera, a través del canto y de la danza, reavivando una vieja memoria prehispánica.

Memoria y ritual: transmisión de una identidad

Los estudios de R. Tom Zuidema nos están demostrando, sobre todo en la última década, la existencia de un calendario inca prehispánico muy bien estructurado. Un calendario que tuvo raíces andinas muy antiguas y que, principalmente en épocas no imperiales, se vinculaba esencialmente con el ritmo de las actividades agropecuarias. Anne Marie Hocquenghem (1987), a través de la confrontación del mito, la iconografía mochica y las crónicas coloniales, propone que en la época moche el calendario y el ritual andinos ya estaban altamente organizados y que no sufrieron cambios estructurales en la época inca.

R. Tom Zuidema, en un trabajo reciente, define el calendario inca a partir de sus tres rasgos fundamentales: a) Un calendario de unidades temporales esquemáticas: «Estas unidades esquemáticas de tiempo son, por supuesto, de importancia para la administración de una organización centralizada». Al parecer, como lo indicaremos oportunamente, el monoteísmo, el calendario, el tributo y el desarrollo del Estado marchan de manera paralela; el sistema ceque registraba esas unidades esquemáticas, b) Un calendario que medía unidades astronómicas de tiempo. En este caso, el

sistema ceque cumplía la misma función que un *quipu:* de instrumento contable, c) Un calendario que utilizaba el sistema ceque para «observar eventos astronómicos como la salida y puesta del Sol, las estrellas y posiblemente la Luna» (1977b: 264-5). En definitiva, un calendario mitad cualitativo, mitad cuantitativo, propio de sociedades sin escritura.

Los estudios de Zuidema aún no han logrado desentrañar con precisión todas las características del calendario inca y su relación con el sistema ceque. Sistema que consistía de 41 direcciones (ceques) que partían del centro del Cusco, generalmente del Coricancha, hacia el horizonte. Las 41 líneas pasaban por 328 sitios que son, en la actualidad, toponimia cusqueña, y antes *huacas.* Estos ceques, según el mencionado autor, también sirvieron para el cálculo numérico de los días del año. En consecuencia, el sistema ceque funcionaría como un gran *quipu* en que cada *huaca* (¿nudo?) indicaría un día. El sistema ceque, desde esta perspectiva, sería la abstracción de un *quipu* calendárico: imaginemos un gran *quipu* extendido circularmente a partir del centro cusqueño.

Las cuatro fiestas más importantes que ritmaban el curso anual del calendario inca eran cuatro ceremonias llamadas *raymi,* que seguían a los solsticios y a los equinoccios. Los períodos solsticiales, que marcan el inicio de la estación seca y de la lluviosa, respectivamente, estaban dedicados a Viracocha: la deidad más importante del mundo andino. Los períodos equinocciales a las deidades siderales: el Sol (deidad imperial) y el trueno o rayo (deidad preinca regional).

De acuerdo con el mismo autor, numerosos cronistas dan testimonio de la existencia de dos calendarios a la llegada de los europeos: uno antiguo, agrícola y sideral, propio de las clases inferiores, y un calendario más moderno, de naturaleza política y solar, utilizado por los incas en la administración del imperio (1977b: 274). Cuidar el orden calendárico era una labor muy importante en la época inca: había especialistas *quipocamayocs* que se encargaban de vigilar los ceques locales *(hucha quipac),* que se llamaban *quilla uata quipac:* «Su responsabilidad era llevar las cuentas para fijar las fechas de fiestas, los domingos, los meses y los años» (ZUIDEMA 1977a: 300).

Quisiera indicar, para volver a la región en estudio (Cajatambo), que las divisiones que hace Zuidema corresponden casi exactamente a la estación seca y a la lluviosa en estas regiones. Además, de acuerdo con los gráficos de precipitación pluvial elaborados por Emma Cerrate en 1979, los meses más secos en la provincia actual de Bolognesi (antes Cajatambo) son junio y julio. Siendo junio, al parecer, un mes bisagra (CERRATE 1979: 5-8), el más seco del año, que coincide con la reaparición de las Pléyades y cuando las lluvias casi se extinguen. Las lluvias aparecerán con bastante claridad en octubre *(urna raymi),* época en que se hacían ceremonias propiciadoras de las aguas.

Respecto al calendario inca, no es posible encontrar un acuerdo entre los cronistas en lo que se refiere a los nombres. Existen muchísimas discrepancias. Pero en lo que sí hay un consenso es en que estas unidades no eran estrictamente cronológicas y cuantitativas, sino más bien esquemáticas y estaban simbolizadas por ceremonias. Albornoz nos dice: «En particular se ha de advertir que los yngas pusieron nombres a los meses haziendo diferencia de un mes al otro y dividiendo sus bayles y borracheras por ellos, trayendo de todo el reino las guacas que hallavan a esta ciudad del Cuzco para tales fiestas» (1967:25). En definitiva, estamos frente a un calendario que reflejaba la naturaleza, los ciclos agrícolas, la sociedad y la religión.

Es bastante difícil, a través de la documentación de idolatrías consultada, percibir cuáles son los residuos de ese calendario inca en las provincias del arzobispado de Lima en el siglo xvii. Casi nunca hay precisión en las confesiones de los indígenas cuando se trata de indicar las fiestas del año. Pero para señalar a las principales no hay mayores confusiones. El *Oncoy mita*= junio=reaparición de las Pléyades=inicio del año andino. Parece haber perdurado esta importante ceremonia camuflada detrás de la fachada de una fiesta cristiana permitida. Un indígena de Pariac dice en 1656:

> (...) por tiempo de Corpus que es el Oncoy mita quando salen las siete cabrillas mochaban todos los yndios de los dehos pueblos a las dichas estrellas con cuies, sebo, coca y mullo y plumas de hasto tocto y no llobiendo y abiendo males sementeras bolbian hazer las mismas ofrendas todos los dhos pueblos *y* lo mismo

bio hacían quando havian enfermedades u que esta adoración y culto era porque aumentase la jente y porque no viniesen en disminución (...). (AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fol. 4v)

Parece ser la misma fiesta que en los relatos de Huarochirí llaman Auauisna, también en junio, por los días de Corpus Christi. En esta fecha diez o veinte sacerdotes (huacasa) se presentaban en los pueblos y ejecutaban danzas apropiadas. Los relatos de Huarochirí dicen que, dada su importancia, nadie faltaba a esta ceremonia. Luego de la conquista, en esta misma provincia, al parecer, al Auquisna se le hacía coincidir con cualquier fiesta indígena de junio (TAYLOR 1980:79-81).

Las otras dos fiestas que se mencionan casi siempre son el Carguay mita y el Pocoy mita. Esta es la confesión de un indígena de Otuco:«(...) y en las dichas coicas hay unos patios donde se juntan y asientan todos los yndios dos veces por año, una para Todos los Santos que es cuando se empiezan hazer las chacaras que llaman Pocoy mita y la otra para Corpus Christi quando empiezan a amarillar las sementeras llaman Caruay mita (...)»(AAL(HI), leg. 4, fol. 4r). Con toda evidencia, y otros testimonios lo confirman, el Pocoy mita es en noviembre y, para efectos de camuflarla, la hacen coincidir con Todos los Santos. El Carguay mita nos crea un problema: se confunde con el Oncoy mita. Los indígenas de Pimachi, Cochillas y Otuco hablan de Carguay mita=corpus; y los de Pariac de Oncoy mita=corpus. No hemos resuelto el problema. Propongo considerar al Carguay mita una fiesta de inicios de junio, cuando madura el maíz, y al Oncoy mita como fiesta de inicio del año en la que el principal de cada pueblo, Alonso Ricary en Otuco o Alonso Xullca Rique en Ocros, se vestía elegantemente y ofrecía cuies, sebo de llama, coca, mullo y plumas de asto tocto a sus dioses, sean guarís o llacuaces.

Existieron otras fiestas de menor importancia. Por ejemplo, en Ocros un indígena habla de cuatro fiestas en 1615: la más importante intiraymi, después del corpus, que nos hace pensar en la gran fiesta inca solsticial; duraba cinco días. Luego aymanaro, entre fines de marzo y abril, que parece remitirnos al aymoray de los incas. A la tercera la llamaban moro zoncho, después de Semana Santa, y la última es la que se celebraba los primeros días de mayo, zara

morona (AAL(HI), leg. 4, exp. 4, fol. 35r). De manera muy curiosa, todas estas fiestas de Ocros —que, según el testigo, son las más importantes — se celebran en el período dedicado al trueno del calendario de Zuidema. Y todas estas regiones, como lo hemos comprobado al estudiar las historias míticas, tenían como deidad principal al rayo o trueno.

Otra fiesta de una cierta importancia, por su relación con el calendario inca, sería la del Oncoy Llocsiti, correspondiente al mes de agosto (HUERTAS 1981:53). En el calendario cusqueño era Tarpuy, la época en que el inca iniciaba simbólicamente los cultivos; según Zuidema, lo hacía vestido con un traje que representaba al trueno (probablemente negro). Para el Oncoy Llocsiti, en Cajatambo, el sacerdote llevaba una cusma negra.

Todos los documentos coinciden en señalar las fiestas de la limpia de acequia que se hacían generalmente en octubre y que eran dedicadas a los guarís. También eran importantes las fiestas que se hacían para la cosecha del maíz, destinadas a propiciar la fertilidad de la tierra. En el pueblo de Otuco, la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora se aprovechaba para, clandestinamente, hacer sacrificios de llamas a sus ídolos. Ello podría tener alguna vinculación con la gran fiesta inca solsticial del mes de diciembre.

Un hecho siempre presente, el cual de alguna manera se encuentra en el inicio de las campañas de idolatrías, cuando Ávila descubre la esencia pagana bajo un tamiz cristiano, es la superposición de fiestas; lo más generalizado parece ser Oncoy mita=Corpus Christi y Pocoy mita=Todos los Santos. Además, en cada celebración de las fiestas patronales se celebraba paralelamente a sus huacas. Esto lo confirma con toda claridad un testigo de Otuco, en 1656: «(...) y assi mismo a visto este testigo que quando hazen la fiesta de los patrones del pueblo diziendo que los hazian a ellos son a sus malquis para lo cual matan llamas y las reparten entre los yndios y en esta ocasión bio muchas bezes que los echiceros mandan a sus yndios no coman más que carne de llamas y cuies y no lo que comen los españoles (...)» (AAL(HI), leg. 4, exp. 18, fol. 14r). Esto lo observamos en casi todos los casos analizados, lo que nos permite afirmar que las fiestas calendáricas andinas en la segunda mitad del siglo XVII ya se encontraban a la sombra de las fiestas cristianas. Habían perdido la movilidad de su vinculación

con los astros y el clima y, por lo tanto, eran un pálido reflejo del calendario anterior. Más aún, la imposición del año cristiano occidental, que tenía dos grandes fiestas, por razones fiscales, San Juan (junio) y Navidad (diciembre), estaba muy vinculada a las obligaciones tributarias de los indígenas. Además, la labor constante de los párrocos rurales para imponer calendarios de fiestas cristianas hizo perder vigencia al calendario andino. En consecuencia, solamente quedaron residuos de las fiestas principales: comienzo del año, inicio de las labores agrícolas, inicio de la siembra, la cosecha de maíz, llegada de las aguas y la gran fiesta de diciembre.

Durante las fiestas que hemos descrito, se realizaban ritos que se referían a un sistema de creencias religiosas. Las fuentes consultadas no ofrecen la posibilidad de concordar rituales y fiestas, por esto tendré que ocuparme de los rituales como algo independiente y referido más bien al ciclo de vida de una persona. Se practicaba el bautismo indígena con la finalidad de recibir un nuevo nombre, dejar el cristiano, y llevar el que los *huacas* le asignaban (AAL(HI), leg. 6, exp. 2, f ols. 7r-7v). También hay descripciones muy específicas del matrimonio indígena: una etapa de prueba, consulta a los *huacas* y aceptación de los padres. En caso de una negativa de éstos, nueva consulta a los *huacas* y aceptación definitiva y bailes (AAL(HI), leg. 4, exp. 18, fol. 18r).

Durante el *Oncoy mita* o el *Carguay mita,* realizados casi paralelamente al Corpus Christi, se celebraba una ceremonia de purificación colectiva: muchos jóvenes sentados en filas, llevando unas varas de quinua en las manos, daban cinco gritos muy fuertes y salían de la plaza corriendo en todas las direcciones. Luego volvían a la plaza del pueblo y danzaban toda la noche sin dormir: «(...) todo lo referido era por el tiempo de Corpus y quando se sacaban las papas y hacían todas las ceremonias por decir que con ellas echaban la peste del pueblo y enfermedades, y porque no les cayese el gusano a las chacras (...)» (AAL(HI), leg. 4, exp. 18, fol. 19v). Los ayunos precedían a estas ceremonias. También se hacía un ritual de purificación y de reincorporación a la sociedad indígena a aquellos que momentáneamente habían pasado a la «sociedad española» a cumplir con sus mitas: los purificaban por haber comido *racchay micuna o yana micuna,* comida de los españoles, y haber tomado vino (AAL(HI), leg. 4, exp. 18, fol. 12v).

Así como tenían una concepción andina de la vida (bautismo, matrimonio y purificaciones anuales), tenían también una concepción semejante para la muerte. Al quinto día de la muerte el alma del indígena se trasladaba al Titicaca (donde nace el Sol) o a yarocaca, y debía pasar por un puente de cabellos llamado Pachachaca. Para lograr el aligeramiento de las almas, se hacían cinco días de ceremonias funerarias (Pacaricuspa o Piscapunchau). Además, hacían una ceremonia de «cabo de año» durante la cual sacaban a sus muertos de los machay y los vestían con cusmas y mantas nuevas, hacían sacrificios y luego danzaban los bailes llamados pumayac y aguac (AAL(HI), leg. 4, exp. 18, fol. 7r).

Otros ritos importantes tenían que ver con la agricultura, otros con el techado de las casas, parte del trabajo que siempre se realizaba de manera colectiva y que era motivo de fiestas importantes y de adoración a sus deidades. Tanto para la cosecha como para el techado de las casas se bailaba el airigua. Otro rito muy difundido, que se hacía en determinadas fechas del año, estaba dirigido a proteger a los indígenas de los españoles. Además, usaban pututos y trompetas para convocar a las ceremonias y también para ahuyentar a las plagas, males o enfermedades.[105] Estos instrumentos cumplían en las regiones andinas el mismo papel que las campanas en la edad media europea: convocar a ceremonias y alejar a los males.[106]

Cristóbal de Albornoz, especialista en extirpaciones, afirmaba que en todas las fiestas se hacían bailes y que estos bailes tenían una finalidad idolátrica; es decir, servían para estos rituales: vestidos, cusmas, queros, trompetas, máscaras y pellejos de animales que

[105] Existía una gran variedad de trompetas rituales. Así lo atestigua un indígena de Pachangara (Checras) en 1725:«(...) que para echar la peste tocan una trompeta antigua; para echar las aguas otra; para echar las viruelas otra; para hir a la mita plasa se toca una caña, a la qual le da de comer Lucas Medrano, carne de llama, de carnero; para sus bailes y sembrar sus sementeras sus comunes se toca otra caña, todo con fin de acordarse de sus antepasados y dhas cañas y pifanos se heredan de hijos (...)» (AAL(HI), leg. 3, exp. 11, fol. 10r).

[106] «Fueron los monjes los que hicieron florecer el arte de fundir campanas. Su primitivo destino, el de ahuyentar a los demonios, siguió vivo en la mente de las gentes. No más allá del siglo xviii, el repique de campanas era extremadamente popular. Con él se intentaba ahuyentar a la tormenta que se avecinaba. Una costumbre ciertamente peligrosa, pues más de un campanero era a veces matado por el rayo que trata de ahuyentar, hasta tal punto que en Baviera se prohibió en 1784 tocar las campanas contra la tormenta» (WEDEL 1983: 19).

les permitían disfrazarse (1967:21-2). Para el caso de Huarochirí, Taylor nos dice: «Estas tradiciones han sido perpetuadas en las danzas acompañadas de cantos —los *taquis*— que se celebraban en la época de las grandes fiestas agrícolas» (1980:15). Podríamos agregar que cada ceremonia, cada fiesta, cada momento importante de la vida, sagrada o profana, de los indígenas estaba acompañado con danzas especiales.

Las fiestas, las danzas y las libaciones rituales eran los aspectos visibles, casi materiales de los cultos indígenas, de la misma manera que los ídolos, los *mallquis,* las *conopas* y otros objetos que servían en las ceremonias. Todos ellos conformaban los principales objetivos contra los que los extirpadores dirigieron su vandálica — desde la perspectiva indígena— labor evangélica. Esto explica las sucesivas prohibiciones de vender *chicha,* vino y aguardiente dentro de las poblaciones nativas porque consideraban —las autoridades coloniales — que la embriaguez conducía a las prácticas religiosas: provisión real del virrey Esquiladle, 12 de setiembre de 1617 (ESQUILACHE 1923:72). En esta misma provisión, expresamente dirigida a los corregidores, se manda: «Ni que so color de fiestas casamientos, baptismos, ni mingas, ni otro alguno, haya juntas de yndios para beber, ni hacer taquis, ni cachuas, ni otros bailes indecentes, teniendo en todo lo que se ha referido particular cuidado» (ESQUILACHE 1923:72). En la relación de 1619, donde se evaluaba la primera campaña de extirpación de idolatrías, se decía que los elementos más importantes de los cultos indígenas eran: a) la adoración de los *huacas;* b) las fiestas y ceremonias para celebrarlos; y, c) los «maestros de idolatrías» o sacerdotes. Esto hizo que los visitadores se preocuparan fundamentalmente de tres aspectos: quemar los *huacas,* prohibir las fiestas y apresar a los sacerdotes indígenas.

Así, en un juicio que se hace a los visitadores de idolatrías, en 1622, para saber si fueron eficaces sus actividades, se dice que H. de Avendaño, en Huacho, decomisó máscaras, varas, cabezas de venado, cántaros y tambores que se usaban en las danzas al estilo «gentílico» en esta región:«(...) y les mandó a todos que de ninguna manera usasen de las cosas referidas ni baylasen bayle antiguo sino solamente las danzas y fiestas de los santos (...)» (AAL(HI), leg. 2, exp. 6, fol. 8v). Este celo de los religiosos por reprimir o extir-

par todas las manifestaciones externas de esta religiosidad campesina explica fácilmente por qué el antiguo calendario de ritos tuvo que camuflarse detrás de las fiestas cristianas.

La música, la danza y el canto, de carácter sagrado o profano, estaban profundamente arraigados en las costumbres andinas, formaban parte de su cosmovisión religiosa. Por ejemplo, en el mito sobre el origen de Pariacaca, las pruebas que tuvo que afrontar Huatyacuri y el marido de la hermana de su mujer, la primera y la tercera tienen que ver con el baile: en la primera, embriaguez y baile y se inventan los instrumentos musicales; en la tercera, Huatyacuri baila con una piel roja de puma.[107] El testimonio de Bernabé Cobo, de mediados del siglo xvii, es muy elocuente: en el libro 14, capítulo 17, dice que estando en una aldea cercana al lago Titicaca, en la fiesta del Corpus Christi, contó cuarenta bailes diferentes que parecían representar a diferentes grupos étnicos regionales.

He tenido especial cuidado, al revisar los expedientes de idolatrías, en anotar los bailes que acompañaban a los rituales, pero lo único que he conseguido es una información muy dispersa. Uno de los bailes más frecuentes, para expresar el jolgorio y la alegría por una buena cosecha o la terminación de una casa, era el airigua, que lo bailaban los hombres delante y las mujeres detrás con sus tamborcillos. Los hombres llevaban, amarradas a unas varas, las mejores espigas (mazorcas) de maíz. En la historia mítica i se hace mención a tres bailes: upaca, yirigua (quizá airigua) y llamalla. El baile tenía un poder enorme: recordemos de nuevo a Huatyacuri, o al puma que se cruza con Cuniraya Viracocha o a los ciervos que bailan una cachua en el mito de origen de Pariacaca (TAYLOR 1980: 55). En las tradiciones de Huarochirí también encontramos otras danzas: el ayno, el huancaycocha y el casayaco, en el cual los hombres bailan desnudos para felicidad de Chaupiñamca, la mujer sexualmente insaciable (TAYLOR 1980:90).

Existían danzas dedicadas a determinados personajes míticos. Como el chanco, que se bailaba para celebrar a Tutayquiri, el hijo de Pariacaca (TAYLOR 1980:93). Llocllahuancupa, al ponerse el Sol, en

[107] Esta es probablemente la danza Pumayac que hemos mencionado páginas atrás y que la encontramos en el mito de Cuniraya Viracocha cuando, en su persecución de Kawillaka, la mujer bella que lo despreció se encontró con el león (puma) y le dio una buena noticia y, en agradecimiento, Cuniraya Viracocha le dijo que bailaran con un pellejo de él sobre la cabeza.

los mitos de Huarochirí, comenzaba a bailar la danza *ina* (TAYLOR 1980:147). Hay también, para esta misma región, la referencia a la *machua,* que se bailaba en una procesión lenta y serpenteante e imitando el movimiento de las ondas (TAYLOR 1980:175). Otra danza frecuente fue el *guacón:*«(...) vaylando el vayle guacon y chiflando como con luchas, dando palmadas en la boca (...)»(AAL (HI), leg. 3, exp. 12, fol. 222v). Todos los bailes tenían una coreografía, un ritmo y una música especiales, pero progresivamente se van deformando al incorporar nuevos motivos, nuevas formas y otros instrumentos musicales. Por ejemplo, en 1656, en la fiesta de la Asunción en Chilcas, un indio salió dando grandes saltos en un caballo de palo, teniendo sobre las ancas el manto de la Virgen. Esto fue considerado como una irreverencia y sancionado (AAL(HI) leg. 3, exp. 12, fol. 175r). Estos elementos nuevos, el caballo y la Virgen, como parodia a lo español, poco a poco se irán introduciendo en las danzas y representaciones coreográficas indígenas.

Pero estas danzas no eran solamente movimiento y música, sino también canto. Eran tres elementos de una misma estructura ritual que tenían una profunda vinculación con el sistema total. Por ejemplo, dice Hernando Acas Poma, uno de los grandes sacerdotes, que durante las fiestas de San Pedro (patrón de Acas) y del Corpus Christi se recitaba la historia:

> (...) y a la noche deste dia de fiesta hasian la vecochina que era salir todos los aillos y parsialidades yendo delante dellos los sacerdotes y ministros de ydolos y las viejas que los acompañaban con tamborsillos tocandoles por todas las calles cantando cantares y taquies en su idioma a su usanza antigua refiriendo las historias y antiguallas de sus malquis y guacas y entrando en las casas de los alferes de las cofradías donde bebían, emborrachándose hasta el amanecer estaban en este ejercicio, hasiendose oposiciones... y bandos de unas parsialidades a otras sin dormir toda la noche en este abuso que la parcialidad o bando que primero se durmiese quedase vencido y era entre ellos como modo de ofensa que no sabían bien adorar a sus ydolos y en el bando que no se durmiese quedaba victorioso y en gran estimación porque era rito y seremonia de su gentilidad. (AAL(HI), leg. 6, exp. 11, fols. 10-10v)

Esto es lo que Lorenzo Huertas bautizó con el nombre de Vecosina (1981: 92). Además, en este relato, que corresponde a la práctica de sus ceremonias rituales, encontramos el sustento real de las historias o cómo el mito es ritual y viceversa: en este caso, como en las historias iii (Otuco) y iv (Pimachi), la rivalidad entre ayllos, sean guarís o llacuaces, podía resolverse a través del baile y el canto.

La Vecosina, al parecer, formaba parte de muchas de las ceremonias anuales y correspondía a un momento determinado de las fiestas. Probablemente el más importante, en que se hacía un recuento de las historias míticas de cada ayllo, aquellas que hemos analizado en el segundo capítulo. He tomado una cita correspondiente a San Pedro de Acas; Lorenzo Huertas tomó otra que corresponde a Otuco (1981: 52); se podría hacer así de manera indefinida. Había un momento en la danza en que empezaba la Vecosina: el relato cantado de la historia mítica. En la historia mítica vi (Cotos) hemos transcrito un modelo de canto ritual. Allí, de manera sucinta, se cuenta la historia de Condortocas y su viaje de la costa hasta Mangas. De la misma manera, si nos trasladamos a la historia i (Huánuco), 1617, dice el testigo:«(...) que en los bayles que acen y aun an hecho de la llaspa en la upaca, en la yrigua y en la llamalla. En estos bailes de continuo ynbocan y adoran a Yanaraman al cual dan por origen (...)» (AAL(HI), leg. 4, exp. 4, fol. 2r). De la misma manera, cuando se celebra a Tutayquiri, bailan la masoma y luego cuentan su historia (TAYLOR 1980:165). Por lo tanto, podríamos decir que los mitos, los ritos, las danzas y los cantos constituyen los elementos integrantes de una misma estructura religiosa global. Afectar cualquier elemento de este sistema podía afectar la totalidad.

La religión, a través del mito y los rituales, permitía una reconstitución anual de la identidad étnica individual de cada uno de los ayllos: aquí la Vecosina jugaba el papel fundamental. Pero también hemos visto que los enfrentamientos rituales permitían recordar las diferencias entre los diversos ayllos que conformaban una población. En consecuencia, la identidad se construía y se reproducía por un doble mecanismo: 1) por el reconocimiento de divinidades propias de un ayllo; 2) por los enfrentamientos rituales, guarís y llacuaces, que reconstituían los hechos fundacionales

de cada uno de estos pueblos. El mito y los rituales constituían, por lo tanto, la memoria viva de estos pueblos. Mientras tenían rituales podían tener memoria y conservar sus identidades. En los dos primeros capítulos hemos visto cómo perdieron el recuerdo de sus grandes dioses y luego, progresivamente, se iría erosionando la memoria colectiva hasta perder el recuerdo de sus historias míticas y quedarse solamente con sus linajes de curacas, que al final termina siendo el único vínculo con su historia pasada.

La relación de R. Hernández Príncipe trae la historia de los curacas de Ocros desde la época mítica hasta el momento en que ese religioso pasó por este pueblo. Se recordaba, con bastante exactitud, los descendientes de los tres progenitores míticos, en una línea que iba hasta una época anterior a la inca. Además, se recordaba con mayor nitidez a Caque Poma, quien tuvo siete hijos y una hija (Tanta Carhua), quien fue ofrecida al inca (capacocha) en señal de alianza y subordinación. Con esta capacocha este linaje ganó legitimidad y Tanta Carhua se convirtió en una divinidad. Estos linajes, como ya lo ha señalado Ana M. Mariscotti, vinculan a los hombres con los dioses. Eran descendencias de origen divino que van a mantenerse hasta el siglo xviii por todas las regiones del virreinato del Perú: los Callan Poma en Mangas, los Rimachim en Pimachi, los Apoalaya en Huancayo y los conocidos linajes cusqueños que participarán en las grandes sublevaciones indígenas del siglo xviii. Así como las noblezas feudales de la Europa medieval, tal como lo sugirió M. Halbwachs (1925), aquí, en las regiones andinas, las descendencias de curacas constituyeron: a) descendencias de gobernantes étnicos que buscaban su legitimidad por su filiación con las deidades progenitoras en línea paterna; b) autoridades étnicas que para mantener su legitimidad debían mantener los mitos y ritos que reproducían anualmente los hechos legendarios; y, c) descendencias que funcionaron como un mecanismo social de memorización del pasado y de identificación étnica.

¿Qué es lo que quedaba de las religiones andinas a fines del siglo xvii? Es difícil dar una respuesta precisa, pero sí podemos decir que los cultos públicos se habían convertido en prácticas clandestinas, lo colectivo en individual y las jerarquías sacerdotales (la burocracia que mantiene viva una religión) estaban casi liqui-

dadas. Las religiones andinas se habían degradado, por la aculturación y la prédica cristiana, hasta convertirse en magia, brujería y cosas del demonio. Como recapitulando podríamos decir que, a fines del siglo xvi, desaparece el culto a las grandes deidades andinas como Viracocha, el Sol u otros astros (A). Las poblaciones indígenas veneraban y celebraban solamente a las deidades regionales (B), como Pariacaca, Carhua Huanca, Cancharco o Yanaraman, hijos del anterior. Conservan mejor aún el recuerdo de sus progenitores míticos (C), hijos de las deidades (B), como Parana, Caha Yánac, Chirao Ichoca y Ninac Pócoc de la historia mítica n. El culto a sus *mallquis* (D), aquellos cuerpos que conservaban en cuevas secretas y que correspondían a sus *curacas* antiguos, los eslabones entre los hombres y los dioses, se mantenía dinámico y visible. En un momento de las fiestas cristianas, cuando el doctrinero cristiano se ausentaba, se iniciaba la fiesta indígena y en el momento de la *Vecosina* en cada pueblo se recitaban las historias míticas que acabamos de estudiar. Así, cada campesino encontraba su identidad por su referencia a las grandes deidades, *guarís o llacuaces,* y luego por su pertenencia a un grupo étnico conducido por un determinado linaje indígena. La identidad de los pueblos andinos, dentro del proyecto unificador de los incas, se podría representar de la siguiente manera:

$$X:A+B+C+D$$

Luego de la conquista, los grandes dioses, preincas o incas desaparecen del panteón de los campesinos del Perú central. En este último capítulo hemos demostrado que los rituales andinos subsistentes, donde se recitaban las historias míticas locales, permitían conservar solamente identidades fragmentadas. Las grandes deidades regionales (B) adquirían nombres diferentes en cada región. Los hijos de estas deidades, los progenitores míticos (C), eran aún más diferenciados. Finalmente los *mallquis* (D), antiguos *curacas,* eran la referencia precisa a la unidad mínima, *pachaca o ayllo.*

Durante el siglo xvii, por el efecto combinado de las extirpaciones y el avance de la cristianización de las poblaciones andinas, la ecuación antes mencionada, que idealmente pudo haber transmi-

tido una identidad panandina, sufre un notable proceso de erosión. Éste lo podríamos representar de la siguiente manera:

X=B+C+D
X=C+D
X=D

Al final, cada grupo se cohesionará solamente alrededor de las familias de *curacas*. Ellos eran los últimos vínculos con una identidad indígena. Cuando la religión andina, los mitos y los ritos se degradan, el gobierno de estos jefes étnicos pierde legitimidad. Les quedaban dos opciones: volverse colaboracionistas o aferrarse a sus costumbres tradicionales, alentar los rituales y correr el riesgo de las persecuciones.

De manera general podríamos decir que durante el siglo xvi las noblezas indígenas se deciden por la primera opción. Luego, en el siglo siguiente, y cuando la explotación colonial aparece con más claridad en la conciencia, ensayan la recuperación de lo perdido y comienzan a revitalizar la cultura andina. Este parece ser el drama central del siglo xvii: la búsqueda de soluciones. No era posible mantener una identidad étnica local; pero como cristianos tampoco eran iguales que los españoles, criollos o mestizos. Todo esto los conducía a ser pueblos sin identidad, sin pasado y sin memoria. La opción fue «vivir separados». Esto significará clandestinidad, disimulo, sincretismo en la búsqueda de una nueva identidad.

II
Triunfo del cristianismo: culpabilidad, buena conciencia y piedad indígena

Las capellanías: evolución y geografía del cristianismo colonia

La capellanía era una hipoteca sobre cualquier tipo de propiedad, cuya renta anual tenía una finalidad de carácter eminentemente religioso. Esta hipoteca religiosa funcionaba de la misma manera que los censos o hipotecas seculares y estaba normada por las mismas tasas de interés que afectaban a la moneda de la época y a cualquier transacción mercantil o financiera. De manera sucinta podríamos definirla como una hipoteca que se imponía sobre una propiedad urbana, rural, mercantil o monetaria y cuya renta anual se destinaba, casi en todos los casos, al pago de misas para recordar al fundador, para aligerar sus pecados y permitir el descanso eterno de su alma, de sus familiares y de la cristiandad en general. Otras veces se trataba de capellanías colativas que estaban destinadas a crear rentas permanentes para el mantenimiento de los hijos u otro tipo de familiares del fundador, quienes habían optado por la carrera religiosa como monjes, monjas o sacerdotes seculares. En este caso, las hipotecas religiosas tenían la finalidad muy práctica de crear rentas fijas que permitían financiar el desarrollo de las vocaciones religiosas en los grupos más pudientes de la sociedad colonial. Las capellanías se creaban, casi siempre, en los testamentos al morir y, en casos muy singulares, a través de cartas especiales en vida de los fundadores.

Podríamos también indicar que las capellanías eran instrumentos del derecho canónico a través de los cuales los fieles cris-

tianos podían expresar su piedad religiosa y tratar de encontrar un «eterno descanso cristiano», propio y de sus familiares, mediante la creación de rentas permanentes que permitirían la financiación de las actividades religiosas de la Iglesia colonial. Éstas serían las dos caras de las capellanías. Para el fundador, servía como un instrumento que le permitía expresar su religiosidad, y para la Iglesia, como institución de hombres vivientes, significaba la multiplicación de rentas terrenales que financiarían la liturgia católica y la existencia material de los que habían optado por una carrera religiosa. Las rentas, en casi todos los casos estudiados, servían para pagar al capellán, quien decía las misas, o para el mantenimiento de determinados religiosos que provenían de los sectores más pobres de la sociedad. En el caso de las capellanías del arzobispado de Lima, en los siglos xvi y xvii, no creemos que lograran generar una liquidez monetaria tan importante como para que el juzgado de capellanías actuara como una empresa financiera. Esta liquidez monetaria parece haber tenido una considerable importancia en México del siglo xix, estudiado por Michael Costeloe (1967), no así en el Perú de estos dos primeros siglos coloniales. En todo caso, no nos interesa el aspecto puramente económico de las capellanías sino más bien su significado religioso, como expresión de un tipo determinado de mentalidad que buscaba la salvación comprometiendo eternamente sus bienes terrenales. Este tipo de inversión, en la sociedad colonial peruana de esta época, irracional desde el punto de vista estrictamente económico, es una forma muy eficaz de «salvarse y ganar el descanso eterno» en los jardines del paraíso. Era un problema de conciencia del fundador y de legitimidad cristiana frente a los demás. Desde esta perspectiva, consideramos que la capellanía ofrece datos interesantes para «medir» la evolución de la religiosidad colonial y para tener magnitudes estadísticas que nos acerquen a un conocimiento más preciso de la aculturación de las poblaciones andinas.

¿Quiénes fueron los fundadores? ¿Españoles, criollos, mestizos o indígenas? ¿Es posible hacer una estadística de la evolución del número de misas como un indicador para medir la religiosidad en la época colonial? Muchas preguntas como éstas y otras que podamos formularnos no encontrarán una respuesta exacta por la desigualdad de los datos que hemos hallado para cada capellanía.

Hemos trabajado 43 legajos de la sección Capellanía del Archivo Arzobispal de Lima (AAL). La información de cada capellanía se transcribió en fichas matrices con dieciséis variables cada una. En total se lograron reunir 975 capellanías de un valor muy desigual. De esta cantidad se depuró aproximadamente un 27 por ciento y se trabajó con una muestra de 728 capellanías que ofrecían una información más completa y más confiable. Esta depuración debe haber corregido muchos errores cometidos en el momento del trabajo con los documentos, ya que eliminamos todas las capellanías dudosas, incompletas o repetidas. La muestra restante de 728 la hemos considerado y trabajado como una magnitud cuantificable que ofrece solamente cifras relativas, pero que de todas maneras nos permitirá conocer las grandes tendencias que afectan al movimiento real de las fundaciones de capellanías en los siglos xvi y xvii. De un total de dieciséis variables para cada capellanía, por la desigualdad de la información, solamente hemos podido trabajar las seis más confiables: fundador, fecha, lugar, principal, renta anual y bienes afectados.

La evolución del cristianismo colonial la podemos observar en el gráfico 4, donde se representan las fundaciones de capellanías en todo el arzobispado de Lima. Esta delimitación territorial, como ya lo hemos indicado en otro estudio a propósito de los diezmos, comprendía una amplia región del Perú central, que incluía costa, sierra y algunas zonas de la ceja de selva. Por esta gran extensión y variedad geográfica, la muestra que utilizamos puede ser también válida para conocer las otras regiones andinas del virreinato colonial de entonces, que posiblemente hayan tenido —en el caso preciso de las hipotecas religiosas— semejanzas estrechas con la región que estamos estudiando. En el gráfico mencionado anteriormente, donde se representa el número de fundaciones por décadas, podemos ver claramente la tendencia progresiva que parece alcanzar una mayor magnitud en la segunda mitad del siglo xvii. En el gráfico 5, donde las fundaciones se agrupan en tres grandes períodos, podemos observar con mayor nitidez esta tendencia progresiva suprimiendo la caída final, que podría ser una falsa imagen producto de un trabajo incompleto con los documentos. Si traducimos las cifras de estos gráficos a porcentajes, tendríamos la siguiente evolución:

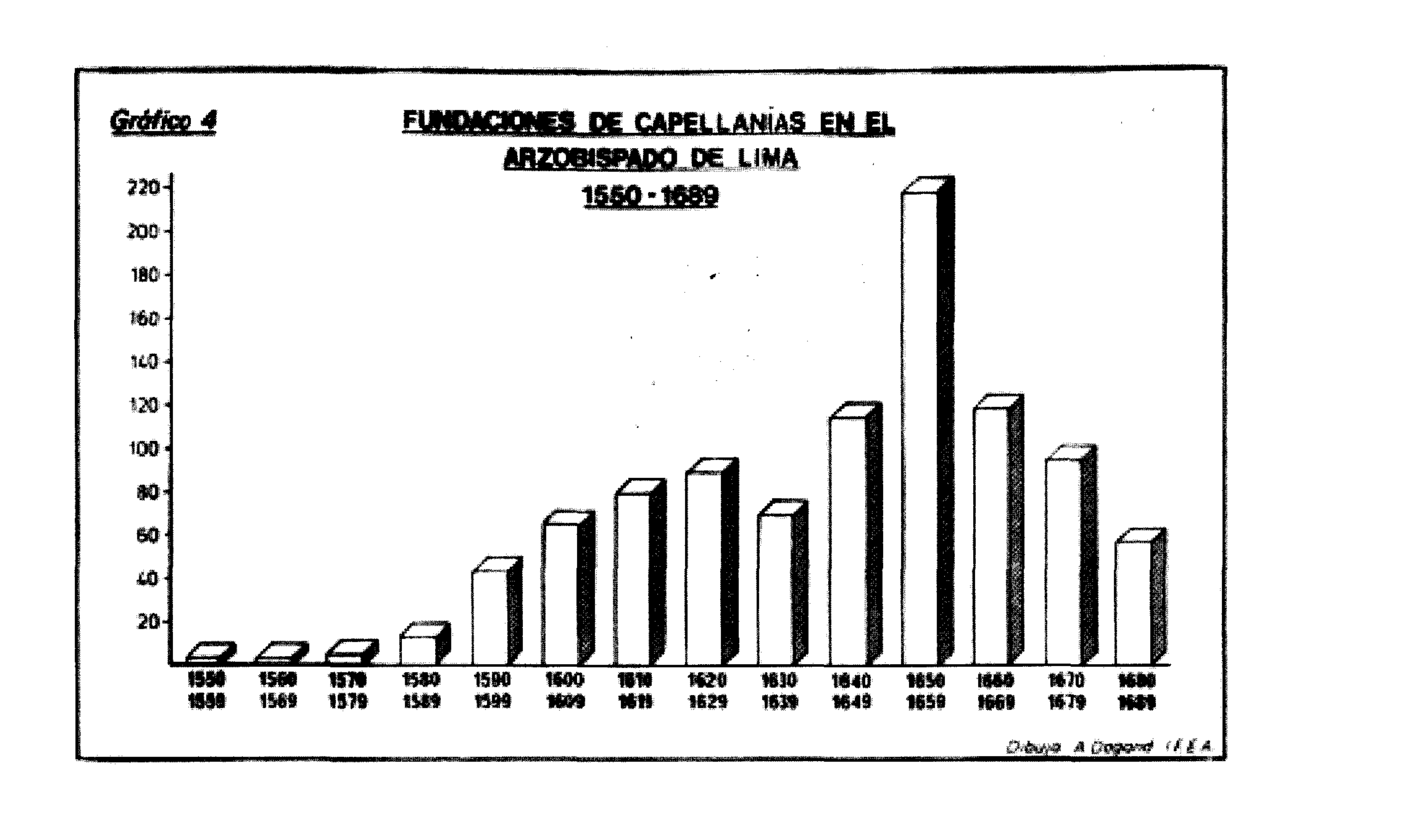
Porcentaje de fundaciones sobre el total:

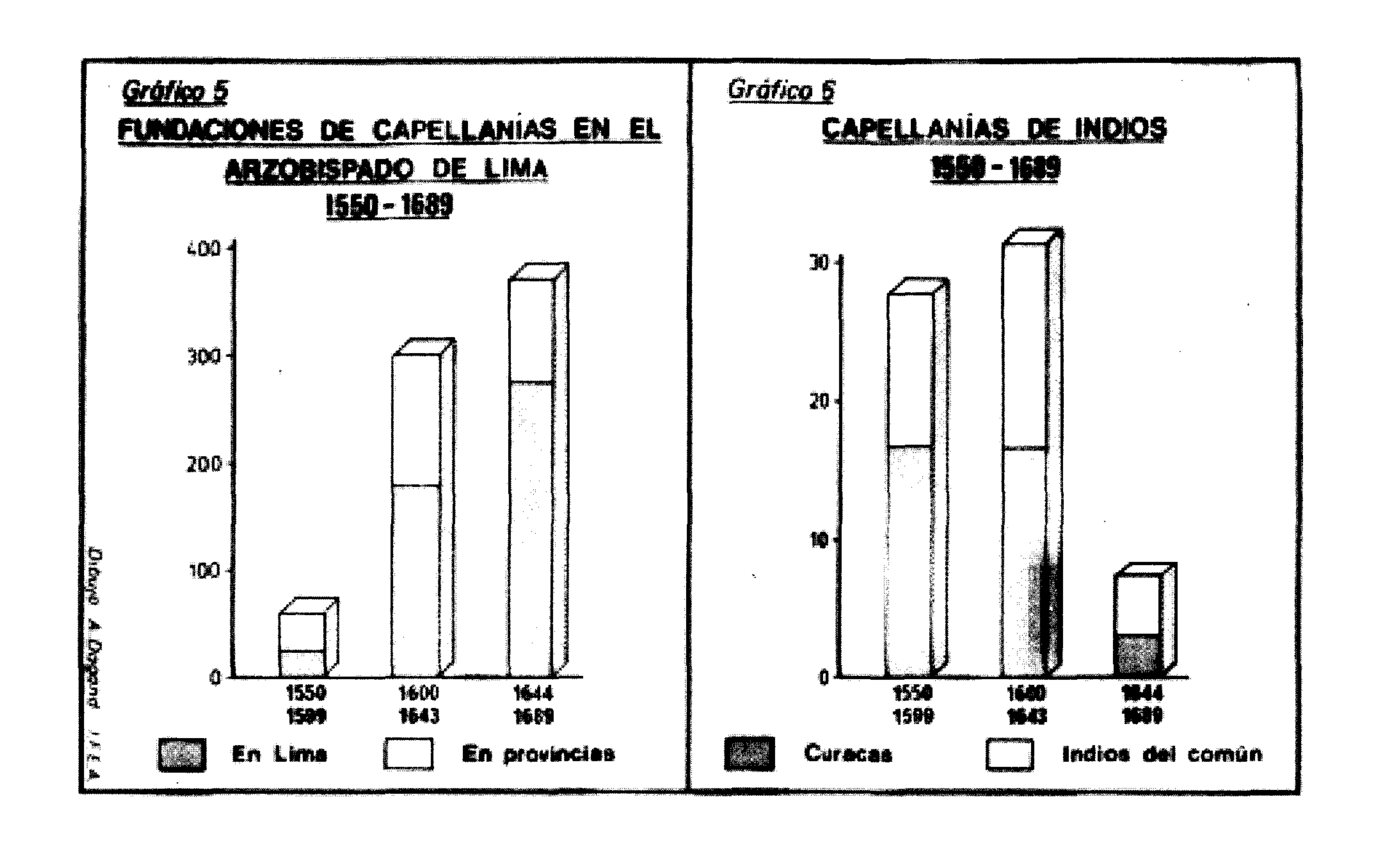
1550-1599	9%
1600-1643	40
1644-1689	51

En el último período, 1644-89, se fundan el 51 por ciento de las 728 que debían teóricamente existir a fines del siglo xvii. Además, debemos indicar que es muy notoria la pequeñez de las capellanías fundadas en el siglo xvi. En este período destacan claramente la de Francisco Pizarra, la del arzobispo Gerónimo de Loayza y las de algunos encomenderos. Es el período de la conciencia culpable creada por la prédica lascasiana y en el cual se recurrió a otras modalidades para morir como buen cristiano.

El salto que se produce en el siglo xvii es evidentemente una consecuencia de la política de la Contrarreforma europea, que parece traducirse en las extirpaciones en las regiones andinas y en la multiplicación de las capellanías en los sectores sociales más cristianizados. El progreso de estas hipotecas religiosas —tal como lo indicamos desde el título— significó un indudable éxito del cristianismo en este siglo: muchísimas propiedades comienzan a producir rentas eternas para el fomento del culto divino. Lo prioritario era la salvación espiritual, incluso si esto implicaba incrementar las hipotecas y poner en peligro la seguridad material de las generaciones futuras de parientes. Lo importante era el cielo, no la tierra. Lo segundo tenía sentido solamente en función de conseguir lo primero. Ésta era la racionalidad que permite entender uno de los mecanismos que impulsa la difusión de una economía rentista que invade casi todos los espacios de la sociedad de entonces.

Hemos elaborado también el cuadro 1, donde se muestra la distribución geográfica dentro del proceso de las fundaciones. En Lima, durante el período estudiado, se fundan 432 capellanías, lo que representa el 59 por ciento del total. Esto nos permite, sin lugar a dudas, afirmar que las capellanías eran fundamentalmente limeñas y urbanas. Pero mejor veamos la distribución de los porcentajes en las diferentes regiones:


Gráfico 4
FUNDACIONES DE CAPELLANÍAS EN EL
ARZOBISPADO DE LIMA
1550 - 1689
220
200
180
160
140
120
100
80
60
40
20
1550 1559
1560 1569
1570 1579
1580 1589
1590 1599
1600 1609
1610 1619
1620 1629
1630 1639
1640 1649
1650 1659
1660 1669
1670 1679
1680 1689
Dibujo A. Dagand I.F.E.A.


Gráfico 5
FUNDACIONES DE CAPELLANÍAS EN EL ARZOBISPADO DE LIMA
1550 - 1689
400
300
200
100
0
1550 1599
1600 1643
1644 1689
En Lima
En provincias
Gráfico 6
CAPELLANÍAS DE INDIOS
1550 - 1689
30
20
10
0
1550 1599
1600 1643
1644 1689
Curacas
Indios del común
Dibujo A. Dagand I.F.E.A.

Región	Capellanías fundadas	%
1. Los Reyes y Callao	465	64
2. Costa sur (de Pachacamac a Nasca)	141	19
3. Costa norte (de Chancay a Santa)	45	6
4. Sierra norte (Áncash)	11	2
5. Sierra central	57	8
6. Sierra sur	9	1
TOTAL	728	100

Estas cifras nos muestran que el 64 por ciento eran fundadores que residían en Lima y que el 89 por ciento de las capellanías se habían fundado en la costa. Solamente un 11 por ciento pertenecían a las provincias de la extensa región altoandina, donde se ubicaba un porcentaje mucho más alto de la población total, y un ocho por ciento en la sierra central, nuestro territorio de estudio. Estos porcentajes de distribución geográfica nos permiten concluir que el cristianismo colonial era en primer lugar limeño, luego costeño. La sierra, ésta también es una conclusión importante, aparece como un territorio marginal a este tipo de expresión de la piedad cristiana. Estas conclusiones ratifican lo que ya conocíamos, pero la diferencia porcentual entre la costa y la sierra sorprende por su magnitud.

Debemos también indicar que, en el caso de Lima y Callao, el 79 por ciento de las capellanías fundadas pesaban sobre las propiedades urbanas. Contrariamente, las capellanías de las provincias alejadas de Lima, ubicadas tanto en la costa como en la sierra, muestran una situación inversa: en ellas las capellanías rurales representaban un 78 por ciento del total. Estos porcentajes son coherentes con la realidad de las situaciones en estas sociedades coloniales: en las zonas urbanas se hipotecaba la casa y en las zonas rurales las tierras. Lo más rentable se puso al servicio de Dios.

La renta de Dios:
Dimensión económica de la espiritualidad colonial

En el plano estrictamente secular —como ya lo indicamos—, la capellanía tenía una importante dimensión económica: era evidentemente una «renta de Dios» que servía para cuidar el culto divino y alentar vocaciones religiosas. En este caso, como en la feudalidad europea de la época medieval, podemos encontrar una clarísima determinación — al margen de cualquier lógica de la ganancia o del beneficio mercantil — que provenía de las mentalidades obsesionadas por una salvación a la manera cristiana. A pesar de que la multiplicación de este tipo de rentas era una consecuencia del peso de las ideologías religiosas, su funcionamiento más bien se ajustaba a lo secular, a la vida cotidiana y a las regulaciones que afectaban a la vida económica en general. La capellanía era un instrumento legal, instituido por un fundador ante un notario, en donde se disponían numerosos detalles como la cantidad de renta anual, el principal de la capellanía, los bienes afectados, el capellán, el patrón y el número de misas que se debían de decir cada año. El capellán era un religioso que contraía la obligación de decir las misas, recordar al fundador, «purificarlo» a través del oficio divino, y que a la vez ganaba —por su condición de capellán— el derecho de vivir con estas rentas eternas. El patrón, generalmente un pariente del fundador, era el encargado de cobrar la renta, entregarla al capellán y vigilar que se cumpla la voluntad del fundador. Este ordenamiento era muy secular, legal y generaba un control autónomo, por obligaciones y derechos compartidos, al interior de cada capellanía.

Las rentas de una capellanía podían provenir de la producción de una hacienda andina, de los frutos de una chacra limeña, de las tierras de un *curaca* como el de Supe o de los viñedos de los curacas de guaranga de Lunahuaná. Las casas de Lima y de algunos centros poblados importantes de la época, como Pisco, soportaban numerosas capellanías. Pero además se podía fundar una capellanía con barras de plata o con dinero en efectivo que, a su vez, se debía imponer sobre cualquier propiedad urbana o rural. En todos los casos, ya fuera que el dinero del principal de la capellanía fuera impuesto sobre determinados bienes, o que se depositara en algún

banco local, lo importante era la renta anual que producía. En las propiedades rurales esta renta se extraía del valor de la producción y se confundía con la renta de la tierra; en las propiedades urbanas se confundía con el precio de los alquileres; y cuando el principal se depositaba en un banco, la renta que producía era igual al interés de los préstamos monetarios. Las capellanías, por ser hipotecas de carácter religioso y estar destinadas a la salvación del alma de sus fundadores, creaban por lo general rentas eternas y solamente redimibles para volver a imponerse sobre otros bienes más seguros. Las capellanías, teóricamente, se iban acumulando de manera indefinida; eran indestructibles. Eran una renta de Dios.

Por otro lado, la renta de las capellanías estaba normada por el interés general del dinero en esta época. En la evolución de este interés podemos distinguir hasta tres períodos: 1) 1550-1589, un interés oscilante entre el 10 y el 7%; 2) 1590-1622, un interés fijado en el 7%; y, 3) 1622-1689, un interés reducido al 5%. Esta tasa de interés se deprimirá por efecto de una diversidad de fenómenos, [108] hasta llegar al 3% en la segunda mitad del siglo xviii.[108] Es muy probable — para el período que estudiamos — que la evolución de esta tasa de interés, que afectaba a los préstamos, censos (hipotecas seculares) y a las capellanías (hipotecas religiosas), estuviera directamente relacionada con la escasez-abundancia de dinero y con la rentabilidad en general. La escasez del siglo xvi produjo un interés alto, el cual descenderá a un 5% a partir del 22 de octubre de 1622, por una norma de la administración española que respondía a una normalización de los flujos monetarios en las zonas urbanas. Esta reducción de la rentabilidad del dinero traerá fatales consecuencias a los primitivos bancos de la época, tal como el de Juan de la Cueva, que parece quebrar en el segundo lustro de la década de 1620.[109] Esta medida, al mismo tiempo, significó una reducción

[108] El problema del nivel de las rentas que generaban los censos, las capellanías y otras hipotecas, en este siglo xviii, producirá un duro enfrentamiento entre los propietarios y la Iglesia. En el caso de Trujillo, tal como se observa en el documento de visita a las haciendas de Chicama para fines de este siglo, el endeudamiento de las haciendas había llegado a cubrir casi el precio de muchas propiedades.

[109] Paralelamente, y aún antes del «banco» de Juan de la Cueva, parecen haber existido otros similares. Tal como el de Bernardo de Villegas (AAL(CP), leg. 5, exp. xv), que también debe haber tenido dificultades por esta reducción del interés. Tenemos la impresión de que luego de la quiebra del «banco» de Juan de la Cueva, sus bienes fueron vendidos en subasta pública para cancelar a sus acreedores.

de la rentabilidad de todas las hipotecas y un probable estímulo a las actividades productivas. La «renta de Dios», por acción de los profanos principios económicos, no ya de las ideologías, sufrirá una reducción que desencadenará una serie de litigios entre capellanes y patrones de capellanías. Pero la respuesta cristiana a esta pérdida de rentabilidad será la multiplicación de estas hipotecas religiosas: a la racionalidad económica se respondía con la lógica del fervoroso creyente.

Desde fines del siglo xvi, los censos, capellanías y las hipotecas en general comienzan a gravar aceleradamente a las propiedades rurales. El hambre monetario y el hambre espiritual del grupo dominante impulsarán este proceso. Nuestros gráficos y cuadros anteriores, que muestran el crecimiento de las capellanías, ilustran muy bien este proceso, pero de manera muy fría y sin el dramatismo que debe haber acompañado a la vida cotidiana de los personajes implicados. Ahora trataré de completar este aspecto con el recurso a lo anecdótico, a *«l'histoire evénementielle»* de la renta de Dios. Las propiedades de doña Inés de Orellana, quien deja las angustias de la vida laica para enclaustrarse en el monasterio de la Concepción, son un buen ejemplo del crecimiento vertiginoso de este tipo de hipotecas sobre las propiedades rurales. Ella era dueña de las haciendas Chuquitanta, Punchauca y de dos casas grandes en Lima. Luego de su conversión en monja de velo negro, hacia 1590, funda una capellanía sobre sus propiedades. Entre este año y 1604 las cargas hipotecarias sobre sus bienes aumentan a siete mil pesos. Pero este proceso adquiere una velocidad inusitada entre 1604 y 1620, en que se firman 15 contratos hipotecarios — ocho a favor de religiosos y siete de laicos — que elevan a 53 mil pesos el valor de las nuevas hipotecas. En este último año, el total de las cargas hipotecarias ascendía a 60 mil pesos; un 56% de estas hipotecas beneficiaban a religiosos. El total de los bienes de doña Inés de Orellana escasamente sobrepasaba los 80 mil pesos (AAL(CP), leg. 5, exp. xxv). Este es un ejemplo del dramático crecimiento de la «renta de Dios» sobre las propiedades rurales de la élite limeña de inicios del siglo xvii.

Mientras tanto, hacia 1622, si nuestra información es precisa, parece haber continuado en funcionamiento el «banco» del capitán Bernardo de Villegas (AAL(CP), leg. 33, s/n exp. 1674). Por esta época, mercaderes como Diego de Ribas, funcionaban también como banco de depósito (AAL(CP), leg. 17, exp. s/n).

Sin embargo, el caso anterior, de ninguna manera constituye un ejemplo atíplco y singular. Así, tenemos que hacia 1598 las propiedades del *curaca* García Nanasca, en lea, se valorizaban en 16 mil pesos y los censos y capellanías que pesaban sobre ellas sumaban 8.011: el 50% de su valor (AAL(CP) leg. 5, exp. iv). Los bienes de Antonio Días de Rivadeneira, un español residente en Nasca, sumaban 37.333 pesos y los censos y capellanías sobre ellos 16 mil pesos. Es decir, un 43% del valor de sus viñedos (AAL(CP) leg. 3, cdo. i). En Lima, Juan Gonzales, en 1621, poseía una chacra valorizada en 35 mil pesos, con censos que sumaban 12.700; un 36% del valor total (AAL(CP), leg. 8, exp. 4). En 1672, Gabriel del Castillo y Lugón, propietario de una extensa chacra en Carabayllo (Lima), pedía se imponga un censo de 10 mil sobre su propiedad, argumentando que las hipotecas sobre sus bienes solamente representaban el 45% del valor total de los mismos (AAL(CP), leg. 43, exp. 18). Podríamos, a partir de nuestras estadísticas y de estos ejemplos, afirmar que las hipotecas afectaron rápidamente a las propiedades rurales y esto motivó que las nuevas imposiciones hipotecarias se dirigieran de preferencia a gravar las propiedades urbanas.

Distribución geográfica de las capellanías
1550-1689

	1550-99	1600-43	1644-89	TOTALES
1. Los Reyes	25	65	242	432
2. Callao		14	19	33
3. Nazca	3	14	9	26
4. Ica	9	16	18	43
5. Pisco	1	26	28	55
6. Cañete-Chincha		6	6	12
7. Pachacamac		2	3	5
8. Santa y Norte		10	4	14
9. Pativilca/ Huaura/ Supe	3	5	14	22

	1550-99	1600-43	1644-89	TOTALES
10. Chancay/ Huaraz	1	4	4	9
11. Sierra Norte: Áncash/ Cajamarca	1	3	7	11
12. Sierra Central: Jauja Huamanga, Lunahuana, Huarochirí, Huamantanga	20	26	11	57
13. Sierra Sur: Cusco, Puno, Potosí, Caylloma	3	6		9
	63	294	371	728
	9%	40%	51%	

El incremento desmedido de estas hipotecas, que creaban rentas permanentes sobre las propiedades, condujo — en algunos casos— a duras pugnas familiares que terminaron en litigios públicos. Así lo encontramos en el caso de una familia Acosta. A la muerte del padre, uno de los hijos, Juan Luis de Acosta, clérigo de evangelio, trata de vender los bienes familiares para que se le paguen los corridos del censo que su padre fundó a su favor. El reclamo de Leonor Medel es desesperado: «(...) digo que a pedimento mío VM. mandó citar a Juan Luis de Acosta, hijo, i le citaron para que estubiese a derecho conmigo, en una causa que contra mi a tratado ejecutándome y asiéndome por justicia bender asta la casa en que bibo, para lanzarme de ella (...)»(AAL(CP), leg. 5, exp. xxxv, fol. 6r). El hijo religioso exige le paguen los siete años que le adeudaban de una renta anual de 250 pesos, sin medir las consecuencias prácticas que esto podría tener para su madre y sus cuatro hermanos menores. Al final, Leonor Medel tuvo que vender un esclavo para pagar la deuda de su hijo. Un enfrentamiento similar,

entre Ana Guisado, la madre, y su hijo Blas de Vargas, se produce cuando ella incumple con el pago de la renta anual que le corresponde a su hijo. Éste era sacerdote y ella, la madre, tenía que cuidar a varios hijos menores, pero esto no disuadía a Blas de Vargas en sus reclamos. Ana Guisado, interpretando su situación, acusaba a su hijo de estar guiado por móviles diferentes:«(...) y no es de menor consideración el que notoriamente se vale de esos medios el dho. mi hijo, no tanto por las necesidades que afectan quanto por hacerme todas las molestias posibles, vengando en esto el haver nombrado a un hermano suyo en una capellanía que vaco por muerte del señor obispo don Fernando Balcasar, mi primo (...)» (AAL(CP) leg. 33, exp. s/n., 1674). En ambos casos, uno de 1621 y el otro de 1664, podemos observar duros enfrentamientos familiares por la imposibilidad de pagar la renta de la capellanía para el mantenimiento de los hijos que habían optado por la vida religiosa. Estos dos casos ejemplifican la gravedad del peso de los censos, las dificultades que traía consigo el incumplimiento en los pagos y la ruda sensibilidad de los hijos en la disputa de una renta de esta naturaleza.

Una multitud de casos particulares nos muestra una situación muy semejante afectando a las propiedades urbanas en un período inmediatamente posterior. Esto lo podemos constatar observando que cuando doña Beatriz de Sossa, en 1649, compra la casa de Diego de Alcázar, las hipotecas sobre ella representaban el *77%* de su valor (AAL(CP), leg. 41-A, 1688-90). En 1662, cuando se impone una capellanía sobre la casa de Fernando de la Fuente, los censos representaban el 58% sin considerar la sobrevaloración hecha por el propietario para ganar la imposición (AAL(CP), leg. 33, exp. s/n, 1674). Por esta época era ya difícil encontrar una buena finca urbana donde imponer un censo o capellanía; la mayoría parecen estar ya considerablemente gravadas.[110] Este mismo problema se presenta en 1661, cuando se redime la capellanía de

[110] Así lo demuestra el caso de la capellanía del Lic. García Ortiz de Cervantes cuando fue redimida: el patrón no, encontraba un lugar seguro donde imponer los 4.280 pesos: «(...) aunque hizo muchas diligencias en horden a buscar fincas seguras de su satisfacción para volver a imponer el dho censo no lo pudo conseguir por estar todas las que asi hallo muy cargadas con diferentes censos (...)» (AAL(CP), leg. 25, exp. 24). Al final, en 1662, tuvo que imponerlo —en su propio provecho, por supuesto— sobre sus mismas propiedades rurales en Lurigancho.

doña Inés de Sossa y el capellán no encuentra dónde imponerla de nuevo: «(...) y aunque tengo hechas grandes diligencias para hallar fincas sobre que se imponga el dicho principal no se a podido conseguir por los muchos censos que están cargados sobre todas las cassas y chácaras que hay en esta ciudad y su distrito (...)» (AAL(CP), leg. 25, exp. 16). Esta situación se agravará aún más a consecuencia del terremoto que afectó a la ciudad de Lima el 20 de octubre de 1687, cuya onda destructiva parece ser que alcanzó toda la costa central comprendida entre Pisco y Huaura.

Luego de este desastre, acompañado por otro temblor de regulares proporciones en 1688, el impactante estado ruinoso de las casas limeñas desorganiza el funcionamiento de las hipotecas urbanas, y los ojos de los patrones de capellanías y de la Iglesia en general se vuelven al mundo rural, en búsqueda de propiedades seguras. Pero las regiones agrarias, como de alguna manera se sabe, también habían sido duramente afectadas. El caso de Antonio de Zifuentes, acusado de pleitista y mal pagador, lo ilustra muy bien. Éste era un hacendado de Pisco que quedó imposibilitado de pagar la renta luego del terremoto de 1687:«(...) y asi mesmo supo este testigo como cuando salió el mar en dha. villa de Pisco el año passado de ochenta y siete lo dejo mas aniquilado de vienes al dho. Don Antonio de Cifuentes de lo que estava por haverle arruinado la cassa y perdido alhajas que tenia y que las cortas cosechas de su hacienda apenas le daban para el sustento de su familia (...)» (AAL(CP), leg. 43, exp. 1-1688).

Los desastres naturales, según los testigos, habían convertido a este hacendado en un vulgar granuja. Los problemas agrarios se seguirán acentuando en los años siguientes, pero de todas maneras —impactados por la destrucción material de las propiedades urbanas— los censos y capellanías se dirigirán fundamentalmente a las propiedades rurales, sin querer aceptar que los males en el campo agrario eran semejantes a los que afectaban a los centros urbanos. Así lo demuestra un testimonio de mayo de 1696:

> (...) y es de menor aprecio la representación que se hace cerca de que el deseo de los contradictores es que dha. cantidad se haya de imponer sobre algún predio del contorno de esta ciudad porque las cassas están sujetas a la ruina de los terremotos y si las haciendas de campo no tubieran su azote con los contratiempos, como las

> casas con los terremotos, fuera muy probido *(sic)* el reparo. Mas habiendo experimentado en cinco años continuos tanta variedad en los tiempos y por su causa infructífera las tierras, perdidos los dueños de las haciendas del campo, assi por haverle malogrado el costo de la labor de los campos, como el de las semillas, que repetidos años han comprado y que todos uniformes lamentan las desgracias y no saven lo que sucederá del presente y venideros, por cuya causa temerosos ni quieren comprar semillas, ni sembrar, como se puede en este concurso decir mejor, los predios rústicos que las fincas urbanas y mas tal por la fabrica y barrio a que se allega que no se hallara chacra, ni huerta que no esté gravada con censos (...). (AAL(CP), leg. 42, exp. 18-1676)

Esta extensa y enrevesada cita final nos muestra con dramático patetismo la triste situación de fines del siglo xvii: destrucción en las ciudades, malas cosechas consecutivas y alteraciones climáticas afectando a las regiones agrarias de la costa central. En resumen, las fuerzas de la naturaleza, o simplemente los factores naturales, habían puesto en marcha un creciente proceso de empobrecimiento de los propietarios-productores y consecuentemente una reducción de la «renta de Dios». En esta situación, los pagos se incumplían, las deudas se acumulaban y las tensiones entre laicos y religiosos tendían a incrementarse. La piedad cristiana parecía fallar ante las desgracias naturales que Dios no podía evitar.

El crecimiento de las capellanías, tal como lo hemos mostrado, está acompañado por una tendencia decreciente del valor promedio de los principales y por una asfixia de las propiedades urbanas y rurales. Hemos querido saber cómo evolucionó el principal de las capellanías y para esto, de las 728, hemos seleccionado 517 con información completa sobre esta variable. Los resultados, si los agrupamos en los tres períodos que estamos trabajando, nos dan las siguientes cifras:

	Muestra	Promedio del principal (en pesos)
1550-1599	28	4.317
1600-1643	190	4.284
1644-1689	299	3.904

La tendencia decreciente del valor promedio del principal de las capellanías se puede apreciar mejor si ordenamos nuestros datos del siglo XVII en décadas:

	Muestra	Promedio del principal (en pesos)
1600-1909	27	3.495
1610-1619	42	5.375
1620-1629	61	3.980
1630-1639	40	4.575
1640-1649	68	4.084
1650-1659	68	4.242
1660-1669	82	3.805
1670-1679	64	3.672
1680-1689	37	3.308

Evidentemente, observamos una tendencia decreciente en el valor promedio del principal, lo que lógicamente redujo la renta que beneficiaba a los capellanes. Esta reducción, casi insensible pero real, es otro indicador del deterioro de la situación a fines del siglo XVII, lo que — de alguna manera — afectará el buen funcionamiento de la liturgia católica.

Este crecimiento desmesurado de las hipotecas (censos y capellanías) —más dramático cuando lo analizamos en la vida cotidiana de los actores— canalizó casi todos los excedentes hacia una economía rentista y un consumo improductivo. La renta beneficiaba a prestamistas, comerciantes, religiosos y por supuesto que permitió —en su mejor momento— una fastuosa liturgia católica. La «renta de Dios», muy probablemente, representaba el 50% de las rentas en general. Las bases económicas de la Iglesia colonial, que se ajustaban en su funcionamiento a los profanos principios de la economía, se reproducían dinámicamente como consecuencia de una creciente piedad cristiana. Las desgracias incrementaban la religiosidad y ésta multiplicaba las donaciones y obras pías de los más pudientes cristianos. Los hombres de la sociedad colonial estaban capturados en la trampa de las mentalidades de la época: para alcanzar el «descanso eterno» había que ser rico, pero al alcanzarlo frecuentemente se «empobrecía» a los descendientes. Esta vocación

por el don piadoso, vieja herencia del feudalismo europeo, obstaculizaba la acumulación en la población civil, pero contrariamente la potenciaba en las instituciones religiosas. El «camino hacia Dios» generaba, en esta época, una economía cada vez más rentista y más favorable al enriquecimiento de la Iglesia colonial.

De la culpabilidad a la buena conciencia

Es bastante conocida la repercusión que tuvieron las propuestas de Bartolomé de las Casas en la población conquistadora, y española en general, durante la segunda mitad del siglo xvii.[111] Mala conciencia, culpabilidad y necesidad de aligerar los pecados condujeron a numerosos conquistadores del primer momento, y a encomenderos que llegaron después, a recordar a «sus indios» en sus voluntades testamentarias y, más aún, a «restituir» o devolver a los indígenas una parte de las riquezas acumuladas como conquistadores, colonizadores o predicadores en los territorios de los Andes centrales. Esta actitud «restitutiva» fue, indudablemente, un buen indicador de la toma de conciencia de la culpabilidad de los españoles frente a las desgracias de las poblaciones indígenas conquistadas.

Bartolomé de las Casas (1474-1566), en su *Brevísima relación* y en *El confesionario,* ambas publicadas en 1552, llega a formular la idea de restituir los bienes injustamente obtenidos para tranquilidad de las conciencias cristianas y como único camino para ganar la paz eterna. En los territorios andinos la prédica lascasiana estuvo a cargo fundamentalmente de fray Tomás de San Martín, fray Domingo de Santo Tomás y fray Gerónimo de Loayza. Con este úl-

[111] Es particularmente interesante el ensayo de Guillermo Lohmann Villena, «La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú» (1966: 21-89). Este tema es también tratado por Efraín Trelles en su libro sobre *Lucas Martinez Vegoso...* (1983) y por Alejandro Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América* (1963).

[112] Así lo entiende Lohmann Villena cuando dice que la prédica lascasiana arrastró a varios conquistadores a vivir «(...) en pleno drama y hacer pasar por las horcas caudinas del arrepentimiento y de la congoja (...)» (1966: 21). Lohmann elogia abiertamente este espíritu «restitutivo» que —según su opinión— es el otro rostro del conquistador: «Lección de cristiano amor al prójimo de una raza diferente, que de hecho en multitud de casos se había transformado en una auténtica hermandad de sangre como consecuencia del mestizaje» (1966:29).

timo, quien fue arzobispo de Lima, a través de los Avisos breves para todos los confesores destos reynos del Pirú..., de 1560, se da respuesta a las preguntas de por qué, cuándo y cómo había que «restituir» los bienes usurpados a los indígenas (LOHMANN 1966: 33). Estas normas reglamentan la restitución y, a la vez, exigen un descargo de las malas conciencias: cualquier modesto confesor debía negar la absolución a todo español o conquistador que hubiera participado en el botín de Cajamarca y Cusco, o a cualquier encomendero que se hubiera excedido en las exigencias a «sus indios». El problema era fundamentalmente en el ámbito del alma cristiana, ya que la prédica lascasiana constituyó una especie de «presión sobre las conciencias», como diría Demetrio Ramos (en BATAILLON y SAINT-LU 1971:49), pero de ninguna manera una norma legal.

Sin lugar a duda, existe una relación entre la prédica lascasiana y la culpabilidad que empezó a invadir las conciencias españolas. Esto parece que fue un fenómeno muy nítido y apreciable aun antes de El confesionario, de 1552, y la Reglamentación de Lima de 1560. Pero hacia la década de 1550 la restitución aparece aún con mayor claridad, como el caso de Nicolás de Ribera, el Viejo (1556) y Francisco de Fuentes (1558). La publicación de De Thesauris (1562), donde Las Casas reafirma con dureza que lo tomado en Cajamarca y Cusco es ilegal y lejano de una buena conducta cristiana, pone en marcha un proceso de arrepentimiento colectivo donde destacan los actos restitutivos de encomenderos como Juan Castellanos (1563), Lucas Martínez Vegazo (1565), Juan de San Juan (1567), Diego de Maldonado (1570), Rodrigo Niño (1571), Juan de Pancorbo (1573), Polo de Ondegardo (1575) y Pedro de Villagra (1577). Pero tendríamos que indicar que en la época toledana (1569-1581), en que se emprende un organizado programa para justificar la conquista, las voluntades restitutivas son muy escasas y casi sin importancia. El mismo Guillermo Lohmann, quien despliega un imaginativo esfuerzo para demostrar que los conquistadores o encomenderos no fueron tan crueles, solamente menciona aislados casos de restitución que no representan ni el 3% de los 500 encomenderos que existían en el virreinato de entonces;[113] no men-

113 James Lockhart afirma que los encomenderos, hacia 1550, eran aproximadamente 500 y sin embargo representaban una minoría dentro de una población española que por esta época oscilaba entre cuatro y cinco mil personas (1982: 21). Estas

ciona ninguna restitución posterior a Toledo y, en pleno desacuerdo con Lipschutz,[114] indica que el testamento de Mancio Sierra de Leguizamo, de 1589, es un buen ejemplo del español picaro y del falso arrepentimiento.

Por otro lado, el crecimiento de las capellanías entre 1550 y 1689, como ya lo hemos indicado, puede ser un testimonio del avance del cristianismo, de las angustias crecientes por expiar las culpas y del éxito de la Contrarreforma europea. En todo caso, tanto el ascenso de las capellanías como la noción de «restitución» nos muestran a poblaciones asediadas por la culpabilidad y urgidas por una salvación en la «vida eterna». En la mayoría de fundadores de capellanías, sin ninguna duda, la vida (las riquezas obtenidas) tenía sentido solamente en función de una cristiana vida espiritual.

En consecuencia, lo espiritual tenía una gran importancia en estas poblaciones y nos interesa conocer esta sensibilidad y descubrir sus permanencias y cambios. No nos hemos detenido en examinar los testamentos de los españoles no residentes en el Perú, como lo eran los comerciantes que incidentalmente fallecían en Lima. Bastaría con señalar el caso de Sebastián Pérez, piloto de la «Mar del Sur», nacido en Portugal, que firma su testamento en 1597 (AAL(CP) leg. 1, exp. 11) y expresa —de alguna manera— una piedad cristiana muy al estilo europeo, sin un apego particular a los nuevos territorios. Este marino portugués expresa su catolicismo a la manera tradicional de entonces: funda una capellanía

cifras, a pesar de que podrían aparecer nuevos testamentos restitutivos para este período, invalidan el esfuerzo de Lohmann, pero no niega la crisis de culpabilidad que invadió la conciencia de los españoles de entonces en los Andes.

114 Alejandro Lipschutz transcribe un fragmento del testamento de Sierra de Leguizamo: «Y que entienda su Magestad que el intento que me mueve a hacer esta relación, es por descargo de mi conciencia, y por hallarme culpado en ello, pues habernos destruido con nuestro mal ejemplo gente de tanto Gobierno como eran estos naturales, y tan quitados de cometer delitos ni excesos, así hombres como mujeres (...) y con esto suplico a mi Dios me perdone; y muéveme a decirlo porque soy el postrero que muere de todos los descubridores y conquistadores, que como es notorio ya no hay ninguno, sino yo sólo en este Reyno, ni fuera de él, y con esto hago lo que puedo para descargo de mi conciencia» (1963: 86). Podemos creer, con Lohmann Villena, que Mancio Sierra de Leguizamo es simplemente un picaro que finge arrepentirse, pero es indudable que expresa un problema de culpabilidad, de mala conciencia frente a las consecuencias de la presencia de los europeos en los territorios andinos.

de misas, deja limosnas a monasterios y hospitales de menesterosos e instruye para liberar a algunos de sus esclavos. Pero cuando encontramos testamentos de españoles adinerados que se enriquecieron en el Nuevo Mundo, tenemos que esperar una piedad cristiana también diferente. Así, en la capellanía fundada por el arzobispo de Lima Gerónimo de Loayza, un ardoroso lascasiano, había una importante referencia a los indígenas, ya que una parte de las misas que financiaban sus capellanías debían decirse por «(...) la combersion de los yndios de este arzobispado a nuestra Santa Fe y para que Dios, Nuestro Señor, tenga de su mano a los ya conbertidos (...)» (AAL(CP), leg. 30, exp. 15). Gonzalo Fernández de Heredia, en 1593, residente en Huaura y descendiente de encomenderos de las provincias vecinas, funda una capellanía de seis mil pesos de principal, para que se digan misas por su alma, la de sus padres y las de los indios de Cajatambo (AAL(CP), leg. y exp. s/n). Un caso muy interesante lo encontramos en el testamento de Juan Ruiz de Flores, cura de San Gerónimo de Surco (Huarochirí), que manda se digan 500 misas, en diferentes lugares, luego de su fallecimiento:«(...) y estas quinientas misas las aplico por mi anima y por las animas de mis padres y difuntos y por las animas de personas a quien tengo obligación y de los yndios (...)»(AAL(CP), leg. 19, exp. xiii). También deja, probablemente a nombre de la conocida «restitución», 500 pesos a los indígenas de San Gerónimo de Surco, San Juan de Matucana y San Bartolomé de Soquiacancha, todos en su doctrina.

Una interesante referencia de transición la encontramos en el testamento de Antonio de Ureña de 1618 (AAL(CP) leg. 5, exp. xvii). Este español, natural de Villalpando, funda una importante capellanía y a la vez deja bienes a los jesuítas expresando su argumentación: «(...) e por el grande fruto que hace assi en Españoles como en yndios e negros, que desde que entraron los de la Compañía de Jesús en este reyno y yo entre en el e visto, en especial con los naturales, gente a quien todos estamos obligados (...)». Aquí se premia a los que han tratado bien a los indígenas, no a ellos mismos, por eso la consideramos un modelo de transición. Para las décadas posteriores ya no se encuentra ningún tipo de mención a los indígenas, ningún español o criollo «restituye», ni siquiera se acuer-

dan — como lo hace Antonio de Ureña— de los servicios recibidos de los indígenas.

Contrariamente a la actitud de los españoles, los *curacas* principales tienen muy presente a los «indios del común». Hemos encontrado numerosos testamentos de este tipo. Entre ellos podríamos mencionar los de Diego Allaucan (1599), Diego Camaluana (1601) y Gerónimo Macha (1605), principales de Lunahuaná, quienes muy cristianamente fundan capellanías con la producción de sus viñedos, pero no se olvidan del bienestar de sus poblaciones. Así, Gerónimo Macha les deja cien pesos anuales en una singular capellanía: «(...) se les den y paguen de mis bienes atento a que lo doy por bía de restitución, buen servicio que me han hecho» (AAL(CP), leg. 1, exp. iii, fol. 124r). La disposición de don Diego Camaluana está aún más cargada de dramatismo y emoción. Él funda una capellanía para que anualmente se distribuyan cincuenta pesos a los indígenas de Santiago de Pariaca,«(...) repartiéndolos entre todos por cantidad conforme a lo que cada uno cupiere encargándoles se acuerden de mi alma (...)»(AAL(CP), leg. 1, exp. iii, fol. 11r). Este *curaca* dejó dinero para que no lo olviden, una situación totalmente contraria a lo que ocurría en el mundo de los españoles. Esta misma sensibilidad la podemos encontrar en el testamento de don Francisco Chumpi, *curaca* de Supe, quien en 1592 dejó la chacra de Guyan,«(...) de 15 fanegadas (...) lo dejo para que los yndios de Supe siembren para pagar sus tributos(...) por quanta la hago a los dhos yndios porque me han servido y obedecido como a cacique y Señor que he sido de ellos (...)»(AAL(CP), leg. 1, exp. n, fol. 4v).

Lo mismo hemos encontrado en otras regiones, como en el testamento de Juan Flores Guaina Mallqui (Ocros-1634), en el cual los indígenas son beneficiarios de bienes materiales y de capellanías que les abrirían las puertas del cielo. Los *curacas* principales no solamente recordaban a «sus indios», o pretendían únicamente salvarlos espiritualmente fundando capellanías de misas, sino que —siguiendo normas andinas o la española restitución de bienes— repartían su riqueza entre sus familiares y las poblaciones de quienes habían recibido «servicios».

Si nos preguntamos ¿por qué se funda una capellanía?, podríamos *ofrecer* muchísimas respuestas, pero finalmente tendría-

mos que decir que todas las capellanías tenían una motivación religiosa. Más bien nos interesa saber si hay alguna modificación en los textos, aparentemente convencionales, que se usaban en la fundación de estas capellanías. En estos textos, aunque con una cierta limitación, se puede encontrar ciertas expresiones que reflejan las ideas o emociones del fundador, las que —de alguna manera— pueden ser ideas y emociones colectivas. Aquí tenemos que decir que hemos realizado un breve estudio cuantitativo-cualitativo de la evolución de estos textos, aunque casi siempre éstos son incompletos o simplemente están ausentes en las fundaciones. Sin embargo, un 5% de las 728 capellanías nos ofrecen datos interesantes para estudiar estos textos y analizar las desapariciones, las continuidades y los elementos nuevos que aparecen en su construcción, cosas que representan, de algún modo, ciertas pautas para medir la evolución de la espiritualidad cristiana en los siglos XVI-XVII.

En estos textos de fundación, hacia la segunda década del siglo XVII, desaparece la mención a indios cuando se trata de fundadores españoles o similares. Por esta misma época, los textos más frecuentes expresan que se fundan las capellanías para el fomento del culto, de la Iglesia y para la salvación de las ánimas del purgatorio. Luego, en la segunda mitad de ese siglo, los textos se vuelven más breves y los más frecuentes expresan que las capellanías se fundan para la salvación personal, de la familia, los servidores y de las ánimas del purgatorio. Por esta misma época, y con bastante precisión, aparece la frase de que «la ley de caridad» obliga a fundar estas capellanías por las «ánimas cautivas del purgatorio». En conclusión, podríamos decir que en estos textos de fundación de capellanías se pasa de una voluntad expresa de fomentar a la Iglesia y salvar a los otros (españoles o indios), a una actitud más individualista de una salvación personal, de sus familiares y también de las «ánimas del purgatorio» por mandato de la «ley de caridad». Esta evolución no es matemática, ni corresponde a períodos claramente definidos; más bien se presenta como una serie de tendencias donde los hechos más sobresalientes serían la desaparición del indio, la continuidad de la búsqueda de una salvación colectiva y la aparición frecuente de la «ley de caridad» que, al parecer, nos indica el surgimiento de un cierto grado de

imposición que antes no era necesario para multiplicar las capellanías. A esta sutil transición de los textos tendr(iamos que agregar la reducción del valor promedio del principal de las capellanías, para tener dos indicadores que anuncian el inicio, si no de un proceso de descristianización de la espiritualidad colonial, al menos de secularización de las conciencias colectivas de la época. Los españoles parecen olvidarse de los indios, olvidar la culpabilidad creada por la prédica lascasiana, desarrollar una buena conciencia y preocuparse — casi de manera individual — por una obligada salvación cristiana. Este proceso, de la culpabilidad a la buena conciencia, es paralelo a la desaparición de los conquistadores, al deterioro del sistema de encomiendas y a la instalación definitiva del dominio colonial. El olvido del indio puede ser también consecuencia de la desaparición de la noción de explotación de la conciencia de los colonizadores. La segunda mitad del siglo xvii, como es bien conocido, es la época de decadencia minera y de dinamismo de las grandes propiedades rurales. La ideología que normaba estas relaciones sociales de producción ocultaba el fenómeno de explotación y creaba condiciones mejores para la difusión de una buena conciencia entre los colonizadores.[115]

Las capellanías de indios: crisis del catolicismo indígena

Es muy difícil conocer el verdadero significado de las capellanías para los indígenas, sean nobles o «indios del común». De haber sido concebidas como lo entendían los europeos, es decir, como un instrumento para expresar la piedad cristiana y ganar una conciencia tranquila, estas capellanías constituirían un buen indicador de una sincera conversión al catolicismo, tal como lo expresó textualmente el curaca de Supe Francisco Chumpi en su testamento de 1592.[116] Mas por los olvidos posteriores, o por el incumplimiento en respetar estas capellanías — como en el mismo caso del curaca Chumpi o de Juan Flores Guaina, de Ocros—, podríamos pensar

[115] Este olvido de los indios podría ser también una consecuencia de la política española que mandaba vivir separados y que ha sido ampliamente estudiada por Magnus Mörner (1970).

[116] «(D)espués dellos (los españoles) venidos siendo alumbrado en la fe católica y en dho. nombre me bautize y entre en el gremio de la Santa Iglesia (...)» (AAL(CP), leg. 1, exp. ii, 1592).

que estas fundaciones de capellanías de indios obedecían también a un sentimiento de emulación al estilo europeo de vida.[117] En otros casos, como en el de Alonso Ramírez de Berrío, cura de las doctrinas de Paulo y Pariaca (Lunahuaná), las fundaciones de estas capellanías pueden haber obedecido al dinamismo y a los malos manejos de un astuto doctrinero en regiones indígenas. Las tres situaciones, sincera conversión, emulación o imposición violenta, pueden ser válidas para muchas capellanías indias. Pero no nos interesa —y tampoco podemos— hacer refinadas distinciones en este aspecto; lo cierto es que numerosos indígenas comprometían sus bienes, rurales o urbanos, para crear rentas a la Iglesia colonial y morir como buenos cristianos.

Pero ¿quiénes fueron los fundadores indios de capellanías? En primer lugar, tendríamos que decir que encontramos numerosos *curacas* principales que imponen censos sobre sus tierras, viñedos y rebaños, sin una precisa determinación de los valores monetarios del principal y de la renta. En cambio, en las modestas capellanías de indios, cuyas rentas oscilaban entre los diez y cincuenta pesos anuales, casi siempre se precisan los valores monetarios, el número de misas y los bienes afectados. En una muestra de doce capellanías de *curacas,* hemos encontrado que el promedio del principal era de 3.935 pesos, es decir, muy cercano al promedio general de las capellanías. Mientras que las fundadas por los indios pobres, a partir de una muestra de ocho casos, modestamente llegaban a un promedio de 1.798 pesos.

En Lunahuaná, perteneciente a las doctrinas del dinámico doctrinero Alonso Ramírez de Berrío, hemos encontrado una situación sui géneris: cuatro *curacas,* Diego Allaucan, Gerónimo Macha, Diego Camaluana y Catalina Hirbay Ympa, fundan sucesivamente, entre 1595 y 1606, numerosas capellanías que casi hipotecan todas las propiedades de la familia indígena principal en esta zona y en las tierras bajas de Cañete. Hemos encontrado también a modestos fundadores mestizos, como Ysabel Escobar en

[117] La capellanía fundada por don Francisco Champi en su testamento de 1592 sólo entrará en funcionamiento hacia la segunda década del siglo xvii (AAL(CP), leg. 2, exp. xviii). De la misma manera, don Rodrigo Flores Guaina Caxamallqui, hijo de don Juan Flores Guaina, tendrá que afrontar problemas cuando desatiende destinar los cincuenta vacunos para la capellanía que había fundado su padre (Ocros, 1634).

Pisco y Juana de Carbajal en Ica, ambas hijas de negros libres y de mujeres supuestamente de estirpe noble cusqueña (AAL(CP), leg-5, exp. xxx / leg. 16, exp. s/n). En consecuencia, los fundadores indios provienen de los diferentes grupos de las poblaciones andinas, pobres, ricos y mestizos muy cercanos a la población indígena.

El peso de los censos y capellanías sobre las propiedades de los *curacas,* en general, parece haber sido bastante considerable. Así, tenemos que la viña en el pago de Los Mochicas (Ica), de propiedad de Cristóbal Olloscos, uno de los descendientes del *curaca* Lurín Ica García Nanasca, cuando se vendió, en 1598, costaba 16 mil pesos y el comprador García de Córdova pagó 8.011 pesos, asumiendo el compromiso de pagar anualmente las rentas que provenían de los 7.989 restantes. El 50% del valor del viñedo estaba hipotecado (AAL(CP), leg. 5, exp. iv). Una situación semejante parece haber afectado a las propiedades de Juan Machicao, *curaca* principal de Palpa, propietario de varios viñedos que fueron afectados por una anormal inundación ocurrida en 1604. Esto motivó el pedido de reducción de las rentas que debían pagar sus descendientes Miguel Asllana y Diego Yapxi.[118]

La presencia considerable de censos y capellanías que comenzaron a gravar las propiedades de *curacas* principales puede ser un buen signo de la temprana aculturación de esta élite social. Pero debemos agregar que ello significa aculturación en múltiples sentidos y no sólo como conversión religiosa. Los *curacas* optaron por un estilo occidental de vida y lo desarrollaron de diversas maneras. Por ejemplo, no es raro encontrar *curacas* propietarios de esclavos, como don Juan Flores Guaina Mallqui y Antonio Paytaguala, *curaca* principal Luringuanca hacia 1627, quien dejó una esclava para venderla y con ese dinero fundar una capellanía (AAL(CP), leg. 21, exp. 26,1655-56). Don Juan Panaspaico, *curaca* principal de Huarmey, se había convertido — al margen de cualquier conducta andina— en beneficiario de la renta producida por las tierras de

118 «(Y) como es público y notorio el rio bajo de este valle asoló y llevó el parral de Yagama, de que se cogía 200 arrobas, como el dho. mi padre declaro en su testamento, el qual daño tue general en todos los parrales que por alli habian, sin que por diligencia de los dueños pudiese ser prevenido ni remediado, y solo quedo el parral de Jauranga, de que se cogeran quando los años acudan bien ciento arrobas de mosto, que es lo que declaro el dho. mi padre (...)» (AAL(CP), leg. 41-A, exp. s/n, *1686,* fol. 3r).

sus indios muertos. Así se comprueba cuando, en 1647, Joseph de Cáceres y Ulloa visita Huarmey:«(...) en el pueblo de Laupaca *(sic),* poco más de una legua de este dicho pueblo hay muchas tierras baldías que hace tiempo les estaban repartidas a los indios del dicho pueblo de Laupaca y que hoy no más que hay tan solamente dos indios por cuya causa el gobernador las arrienda las dichas tierras a personas particulares y se aprovechan de su procedido sin que su magestad sea interesada en cosa alguna siendo como es el verdadero dueño de todo por haberse muerto de los indios que había en el dicho pueblo (...)» (AAL(CP), leg. 14, exp.1, 1648). Así tenemos que los *curacas* principales, al mismo tiempo que fundaban capellanías e imponían censos sobre sus tierras, también eran propietarios de esclavos y se convertían en rentistas tan pronto como la oportunidad se presentaba. Ello significa que los poderosos señores andinos participaban tanto en la economía, es decir, en lo profano, como en la vida religiosa, lo sagrado, traídas por los europeos a los territorios andinos.

Este apego y emulación al estilo de vida impuesto por el conquistador no fue nunca un fenómeno permanente y sin alteraciones. En el siglo xvi, deslumhrados por lo desconocido y la velocidad de los acontecimientos de la conquista, todos trataron de emular, adular y seguir la conducta de los barbados viracochas. Pero luego del deslumbramiento del primer momento se inicia un lento período de toma de conciencia, de fricciones y de aparente regreso a sus propios patrones culturales, el cual será liquidado por la dura represión toledana (1569-1581). Esta evolución, que pertenece más bien al casi inaccesible mundo de las mentalidades indígenas y a la historia de la aculturación en los Andes, trataremos de presentarla con la ayuda de nuestra estadística de capellanías para el período 1550-1689.

Ya hemos indicado que las fuentes utilizadas no nos permiten conocer las cifras exactas de las capellanías de indios fundadas en todo el extenso arzobispado de Lima de esa época. Muchas deben haberse instituido en provincias, otras pueden haber simplemente escapado al control del arzobispado y un tercer tipo debe haber funcionado como simples compromisos orales. Por eso debemos insistir en el hecho de que las fuentes de capellanías son incompletas y por lo tanto inexactas, pero que sin embargo pueden mostrar

muy bien tendencias válidas que apoyan las hipótesis y las ideas fundamentales que se desarrollan en este libro.

En el gráfico 3, las capellanías de indios parecen seguir una tendencia contraria a la que observamos en la evolución de las capellanías en general (gráfico 4). La época de mayores fundaciones de las capellanías indias la encontramos entre fines del siglo xvi y la cuarta década del siglo siguiente. Numerosos *curacas* principales comprometen sus propiedades rurales, urbanas, casas y rebaños en la fundación de capellanías. Lo mismo, pero a otra escala económica, sucede con los «indios del común». No quisiéramos hacer una lectura fácil de nuestros gráficos y llegar a conclusiones que podrían ser arbitrarias. Esta época de la historia peruana evidentemente pertenece a un período preestadístico y nos ha costado mucho esfuerzo hacer una aproximación cuantitativa a la piedad cristiana colonial. Si bien el resultado final no es una impecable arquitectura de series estadísticas, en cambio poseemos valiosa información cuantitativa que nos aproxima al conocimiento de tendencias significativas y de una serie de coincidencias importantes.

El gráfico de las capellanías de indios, como lo habíamos indicado, nos muestra un descenso notable de las fundaciones en la segunda mitad del siglo XVII. Entre 1644 y 1689 solamente cuatro *curacas* principales y tres indios del común fundan modestas capellanías. Esta reducción puede ser una consecuencia —muy lógica y comprobable— del empobrecimiento de las familias nobles indígenas y de las poblaciones andinas en general. Pero esta tendencia decreciente, que podría obedecer a este empobrecimiento general, puede también implicar un real alejamiento de un patrón de conducta occidental y un distanciamiento consecutivo entre las poblaciones indígenas y la Iglesia colonial en la segunda mitad del siglo xvii. Existe una cierta coherencia en este esquema de relaciones: reducción de las capellanías de indios, empobrecimiento de la población indígena y finalmente un cierto distanciamiento de la Iglesia colonial.

Las conocidas «extirpaciones de idolatrías» originarán casi una situación opuesta a la que se observa en el occidentalizado mundo de las poblaciones costeñas: aquí encontramos un crecimiento sostenido de las capellanías, aunque con un cierto opaca-

miento final que hemos mencionado oportunamente. ¿Qué sucede dentro de las poblaciones indígenas? ¿Cómo explicar esta reducción de las capellanías indias o de la piedad cristiana indígena? ¿Todo lo debemos explicar por la deficiencia de las fuentes? ¿O nos encontramos frente a una real comprobación de la nueva actitud que asumen los indígenas en un período de crisis de las religiones andinas, como consecuencia de las violentas «extirpaciones»? Una de nuestras ideas fundamentales es que los indígenas, nobles y población común, como respuesta a las prohibiciones coloniales, comienzan a buscar una salida original a sus problemas religiosos. Es evidente que no desarrollan un catolicismo a la manera occidental, sino que comienzan a mirar sobre sus propias instituciones —vinculadas a sus rituales y a la naturaleza de sus autoridades — con la finalidad de encontrar soluciones que les permitan conjugar lo andino y lo occidental dentro de una nueva praxis religiosa. Una conducta que sea permitida por la burocracia colonial, una religiosidad sincrética, prácticas legales donde los dioses sean cristianos, los rituales andinos y el resultado final la reproducción indefinida del ordenamiento tradicional de estas sociedades rurales.

Nuevos dioses, nuevos mensajes, transportados por viejos rituales, comienzan a invadir las poblaciones andinas. El alejamiento de sus antiguos *huacas,* tal como lo hemos mostrado en el capítulo anterior, no los llevará a acercarse mecánicamente a la autoritaria e intolerante Iglesia colonial. Esa búsqueda de soluciones los llevará, sin que conscientemente hubiera existido un programa político-religioso, a un nuevo proceso de integración de las poblaciones andinas. Se olvidarán de los *huacas* para optar por los dioses cristianos, se dejarán de lado las identidades locales vinculadas a esas divinidades para poner en marcha la construcción de una identidad india. Éste será un paso fundamental en el nacimiento de la utopía andina.

Tercera parte

Revolución en las mentalidades: el nacimiento de la utopía andina

En Garcilaso encontramos un elogio a lo indio y a lo español, a la conquista y al imperio inca, a Pizarro y a Huáscar. Es un momento intermedio en el desarrollo de las ideas andinas. En su crónica, es cierto, encontramos la versión oficial de la historia cusqueña, pero también hallamos su nostalgia y su melancolía por la sociedad y los territorios que había abandonado en su juventud. Todas esas fuerzas lo conducen a inventar una sociedad ideal. Guaman Poma de Ayalá dará el paso siguiente en este proceso de creación de ideas andinas: él agrega la crítica dura a los excesos del sistema colonial. Tres intelectuales: Garcilaso, Guaman Poma y Santacruz Pachacuti, contribuyen al desarrollo de una teoría de la utopía andina que transmite una toma de conciencia, una idealización de los incas y una crítica al sistema colonial.

No sabemos con exactitud el papel que les correspondió jugar a los nobles indígenas empobrecidos. En la primera mitad del siglo XVII comienza a popularizarse la figura del noble indígena empobrecido, sin raíces, vagabundo, vendido al diablo, errante y cantor de sus desgracias. Son ellos probablemente los que en sus trashumantes recorridos, en sus rutas caprichosas, difunden las ideas garcilasistas y los que en sus relatos embellecen la época de los incas.

En la segunda mitad del siglo xvii, las condiciones sociales, espirituales y económicas estaban dadas para comenzar lo que denominamos una revolución en las mentalidades indígenas. Revolución en su sentido literal de cambio, de inversión de las imágenes históricas y de las sensibilidades que habían circulado en el siglo anterior. En los nuevos rituales andinos, en el arte, en el teatro, en la misma praxis social, las imágenes y el recuerdo de los incas alientan cambios revolucionarios. La utopía andina, esa esperanza de construir una sociedad indígena mirando a la historia, había comenzado su azarosa existencia en el Perú.

I
Los intelectuales de la utopía: nobles, empobrecidos y errantes

Lo fabuloso, lo fantástico, lo sorprendente, lo heroico, así como las bajezas y las miserias, parecen formar parte de la vida cotidiana en los acontecimientos iniciales de la conquista. Nadie podía sustraerse a esta realidad y convertirse en un simple observador para describirla con objetividad. Los intelectuales de la época, cronistas, legistas o religiosos, vivieron y escribieron como cautivos de sensibilidades exaltadas y de pasiones incontrolables. Pero la deformación mayor de la naciente escritura latinoamericana no provendrá solamente de esta sui géneris situación de vivir en un Nuevo Mundo recién descubierto, sino también de la imposibilidad de entenderlo sin ser cautivo de las formas occidentales de concebir el espacio y el tiempo. Toda la tradición literaria medieval y renacentista fue usada para describir lo nuevo como si fuera viejo, antiguo y conocido. Este defecto mayor, el cual es el rasgo esencial de los que escribieron en los siglos xvi y xvii, se traduce como el esfuerzo por «reconocer» lo descubierto en vez de inventar formas para «conocer» lo nuevo.

En los cronistas de esta época, tanto españoles, mestizos como indios, encontramos ese esfuerzo por «reconocer» los nuevos territorios y las sociedades indígenas como parte de la vieja Europa. Es así como comenzaron a imaginar el pasado a partir de una concepción providencialista del proceso histórico y del recurso a lo legendario, la parodia y la invención verosímil. El discurso histórico lo convierten —como buenos hombres del Renacimiento— en una construcción coherente y verosímil de hechos, algunas veces rea-

les y otras legendarios. Esto hace difícil distinguir, en muchas crónicas, lo imaginario de lo verificable. Por eso mismo los cronistas suelen aparecer como plagiarios, fabuladores, inexactos y cautivos de lo imaginario. La coherencia argumental y retórica, construida sobre lo real e imaginario, tenía una nítida intención ejemplarizadora. Educar relatando, denunciar la maldad, el anticristo y señalar lo bueno, lo iluminado por Dios. Importaba más la coherencia, la belleza y el poder persuasivo del discurso, que su apego a la objetividad. Esto, que parecería válido únicamente para la literatura de ficción de la época, es el rasgo esencial de la crónica histórica de los siglos xvi y xvii. Dentro de ella podríamos mencionar a Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de las Casas, Colón y su Diario, Garcilaso Inca de la Vega, Juan Rodríguez Freyle, Juan Jiménez de Quesada y Felipe Guarnan Poma de Ayala, para citar solamente algunos casos representativos. Todos los rasgos mencionados los encontramos con nitidez en La Florida de Garcilaso, El Antijovio de Jiménez de Quesada,[119] El Camero de Juan Rodríguez Freyle, la Historia de Indias de Las Casas y La Nueva Coránica y Buen Gobierno de Guarnan Poma. Todas ellas son construcciones donde se recurre a la ficción verosímil y a la realidad con la finalidad de lograr la coherencia. Si lo importante era la construcción coherente, el efecto persuasivo, la belleza y el mensaje, mal haríamos en exigirles solamente objetividad histórica. La crónica era construida en función del mensaje y no al revés. Me interesa el mensaje y no la escritura. Me interesan las voces que se expresan a través de sus crónicas. Guarnan Poma, Santacruz Pachacuti y Garcilaso, a quienes estudiaré en este capítulo, constituyen las cumbres literarias de un proceso de transición de la tradición oral

[119] Ésta, como las numerosas obras del primer siglo de la dominación colonial, condensa en su estructura la fabulación y la polémica que genera la época y la peculiar situación. La obra de Jiménez de Quesada, peculiar fruto de la época, es una respuesta neogranadina a las criticas que el humanista italiano Paolo Giovio había formulado al reinado de Carlos v.

[120] El título original de esta obra es Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las Indias Occidentales del mar océano y fundación de la ciudad de Santa Fé de Bogotá. El sobrenombre de El Carnero proviene de su «causticidad proverbial» y de ser esta palabra sinónimo de sepultura. Esta crónica, repleta de narraciones cortas, hechos reales y fantasías, escrita entre los años 1638-1639, pertenece a ese género de textos escritos donde se sitúan las obras de Garcilaso, Santacruz Pachacuti, Guarnan Poma y muchos otros cronistas de la época.

a la creación de textos literarios en las regiones andinas. Por otro lado, ellos ya no son fruto del desconcierto, el deslumbramiento y la sorpresa de las décadas iniciales, sino más bien escritos tardíos de inicios del siglo XVII que transmiten — a pesar de que Garcilaso escribió en Córdoba (España) — las angustias e ilusiones de las poblaciones indígenas bajo el dominio colonial. Estos tres autores fueron cautivos tanto de la tradición cultural europea como de una propensión utópica andina, al mismo tiempo que expresan una toma de conciencia del significado trágico de la dominación colonial y se convierten en los intérpretes de esa creciente inclinación a mirar el pasado como una alternativa para el presente. Los tres transmiten esa necesidad de mirar reverentemente hacia el Cusco e idealizar la sociedad de los incas.

Pero antes podríamos preguntarnos: ¿por qué considerar solamente a Santacruz Pachacuti, Guaman Poma y Garcilaso como los intelectuales de la utopía andina? Es cierto que otros cronistas también contribuyeron a cimentar esta arquitectura imaginaria, pero los tres mencionados representan estereotipos sociales a través de los cuales se expresan las singulares voces de diferentes élites indígenas regionales. Tienen además similares características: pertenecieron a las noblezas andinas, se consideraban despojados de sus antiguos privilegios y vivían en una situación de exilio personal, trashumancia y marginalidad social. Estos tres rasgos esenciales definían, al mismo tiempo, un tipo social bastante popular y fácilmente reconocible en la época: el noble indígena caído en la pobreza, la trashumancia y la marginalidad.

Juan de Santacruz Pachacuti: una voz collagua

Este cronista fue hijo de don Diego Felipe Condorcanqui y de doña María Guayrotari. No se conoce con precisión el lugar de su nacimiento, pero fue en un pueblo situado entre Canchis y Canas, en la antigua provincia de Orcosuyo. Él fue uno de los eslabones de ese famoso linaje de nobles indígenas, los Condorcanqui de Canchis, que perdurará hasta el siglo xviii. Con toda evidencia, no estamos ante un noble descendiente de una de las *yanacas* reales del Cusco, lo que —de alguna manera— lo aleja de Garcilaso y lo acerca a Guaman Poma. Al igual que este último, Santacruz Pachacuti se

esfuerza por describir con claridad y de manera convincente sus ascendientes nobles hasta la generación de sus tatarabuelos. Al parecer, en un intento de ganar privilegios y exonerarse de cargas tributarias, repite un género literario usual — entre españoles e indígenas — de esta época: escribe una crónica que también puede leerse como una información de méritos y servicios.

Escribió su crónica hacia inicios del siglo XVII, en el mismo ambiente de ideas, de discusión y de sensibilidades que afectaron a Guaman Poma y Garcilaso,[121] pero desde una región diferente y transmitiendo una tradición oral con sus propias particularidades. No declara con nitidez su intención al escribir su relación; parecería pretender mostrar su auténtica nobleza andina, su sincera piedad cristiana y un gran conocimiento de las «antigüedades de los indios» a través de las tradiciones que escuchó en el seno de su propia familia. Su crónica es un relato breve al estilo español y organizado — con un definido criterio cronológico — alrededor de la descripción de los gobernantes incas. Es, evidentemente, un cronista indio con un buen manejo del español, pero sin dejar de lado su recurso al quechua cuando es imposible la traducción; también — dentro de un estilo diferente al de Guaman Poma— trata de complementar su escritura con algunos dibujos (1879:244, 245, 255, 256, 302).

Quisiera insistir solamente en tres elementos fundamentales de la crónica de Juan de Santacruz: a) su cristianismo; b) su recurso a la tradición oral; y, c) su crítica a Huáscar. En lo que se refiere al primero, desde él inicio mismo de su relato se preocupa de esclarecer que sus ascendientes, caciques principales, fueron cristianos. Además, indica que ellos —en el momento de la llegada de los españoles — fueron los primeros en acudir a Cajamarca «a hacerse cristianos» (1879:232). Esto nos hace recordar a los testimonios de los curacas de huaranga de Cajatambo y al mismo discurso probatorio de cristiandad de Guaman Poma. Luego agrega que sus ascendientes fueron los primeros en renunciar a sus idolatrías y además en perseguirlas para acabar con ellas. También, dentro de esta misma intención explicativa, afirma que los primeros hombres andinos

[121] Usaré la edición de Marcos Jiménez de la Espada, *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (Madrid, 1879). En esta edición se publican también la crónica de Femando de Santillán y una relación anónima. La crónica de Juan de Santacruz Pachacuti se intitula *Relación de Antigüedad deste Reyno del Pirú,* pp.231-328.

fueron descendientes de Adán y Eva. La otra idea de la época, tomada para su conveniencia por las poblaciones conquistadas fue la descripción breve de una cristianización previa conducida por Santo Tomás convertido en Tonapa Viracochampacachan, y menciona a la cruz en el cerro de Carapuco como una de las huellas de esa primera cristianización (1879: 238). En consecuencia, su cristianismo no se reduce solamente a él, ni a su biografía familiar; lo hace extensivo a todas las poblaciones andinas, sin caer en las audaces afirmaciones de Guaman Poma.

La tradición oral familiar y local constituyó una de sus principales fuentes de información: esto lo convierte en una auténtica voz collagua. Él mismo lo declara así en varios pasajes de su crónica. En la página 234, por ejemplo, casi al inicio afirma: «Digo que hemos oydo siendo niño noticias antiquísimas y las ystorias que es como sigue (...)». Santacruz Pachacuti, con este breve párrafo, pretende decir que su crónica es simplemente la transcripción escrita de los relatos orales que escuchó en su juventud. En el mejor estilo de Guaman Poma y de Garcilaso, y quizá con una pretensión mayor, se presenta como el ejemplo más nítido de esa transición de la tradición oral al texto escrito que caracteriza a los cronistas indios de estas dos décadas iniciales del siglo xvii.

El tercer elemento que quisiera destacar, su crítica a Huáscar, me parece de gran importancia para reconocer la autenticidad y singularidad de su voz collagua. Aquí tendríamos que indicar que la necesidad de elaborar un discurso coherentemente cristiano, como en el caso de Guaman Poma, nunca lo llevó a descargar las culpas de las religiones andinas en la expansión del imperio inca. Contrariamente, se observa un tratamiento diferente de la historia inca; desde el mismo inicio, cuando tiene que explicar el matrimonio de Manco Cápac con su propia hermana, busca justificarlo de la mejor manera:«(...) este casamiento lo hizo por no aber hallado su ygual, lo uno por no perder la casta (...)» (1879: 243). Incluso llega a afirmar que éste «(...) fue enemigo de las uacas, y como tal los destruyó al curaca Pinaocapac con todos sus y dolos; y lo mismo venció a Tocaycapac gran ydolatra, y después lo mando que labrara el lugar do nacio» (1879:244).

Luego me parece de singular importancia su tratamiento de la figura del decimotercer inca, Huáscar, a quien sutilmente acusa de

bastardía cuando afirma que a la muerte de Huayna Cápac en el norte, Huáscar ordenó el matrimonio de su madre con la momia de su padre como una forma de legalizar su gobierno: «Y más digo que el Intitopacusivallpahuscarynga haze cassar a su madre Rauaocllo con el cuerpo difunto, para que los legitimase, y por los menistros del templo los cassa de temor; y asi Topacucigualpa les intitula por hijo legítimo de Guaynacapac, y assi los manda a todos los grandes del Tahuantinsuyo que jurase por su señor natural, y assi lo hizo» (1879: 308). Luego, en un tono más acusatorio, indica que Huáscar trajo a los chachapoyas y cañaris como sus guardias personales y castigó a los capitanes de Huayna Cápac: «Después, el dicho Topacucigualpa ya viéndose ynga, se mete mill y duzientos Chachapoyas y Cañares por sus alabarderos y lacayos a su cassa, y a los alabarderos de su padre los despide» (1879: 309). Luego, en un acto aparentemente incomprensible, manda violar públicamente a las *acllas* de Pomacanche:

> (...) y estando assi en la plaza de Pomapampa, manda que sacaran a todas las aellas, de quatro maneras, a la placa; y assi, estando todas, en medio de tantos números de apocuracas y todo el reyno de gente, hazen salir cien yndios llamallamas y hayachucos, y en el entretanto que ellos hazian sus comedias, vessita a todas las doncellas, mirando a cada una, (y) manda a los llamallamas que los arremetieran a las doncellas cada uno, para vsar la bestialidad en acto publico, como los mismos carneros de la tierra; y por las donzellas viéndose assi forzados, haze esclamación, alsando los ojos al cielo; y desto todos los grandes del reyno siente grandemente; y assi los tuvieron al dicho Guascarynga por medio tonto; solo de temor hacen reuerencia, para cumplimiento» (SANTA CRUZ PACHACUTI 1879:310).

Luego, de nuevo con una sutil simpatía por Atahuallpa, relata los encuentros bélicos entre los guerreros de Cusco y Quito, que los reduce, en lo fundamental, a una guerra entre los dioses. Aquí su discurso se desliza desde la percepción cristiana occidental hacia una concepción muy andina de la presencia determinante de los dioses en los eventos de la vida cotidiana y política.

Cuando Huáscar se entera del revés que había sufrido uno de sus capitanes, reniega de sus propios dioses: «Deziendo esto, haze

juramento de infedelidad, sacudiendo las mantas y bezando un poco de tierra, y les dize, que si sale con la suya, abian de ser su contrario mas que May tacapac, y de otros sus pasados; y assi, desde entonces, el dicho Guascarynga Titopacussiguallpa se haze enemigo de los guacas y y dolos, y de los hechizeros» (1879:316). En otras palabras, Huáscar es abandonado por los dioses andinos, los cuarenta *huacas* que había reunido en el Cusco para adorar, y se convierte en enemigo de sus sacerdotes. Más adelante, desde la página 317 hasta la 322, realiza una fabulosa descripción del enfrentamiento entre los guerreros de Huáscar y Atahuallpa en los alrededores de Vilcashuaman y el triunfo sorprendente del segundo. Como si los dioses andinos hubieran intervenido.[122]

Luego de la victoria de los capitanes de Atahuallpa, se produce el desembarco de los españoles en Tumbes. Inmediatamente después relata la captura de Atahuallpa en Cajamarca, donde transmite el asombro y desconcierto que aún perduraba en el recuerdo para explicar racionalmente este desigual encuentro: «(...) y por ellos entendieron que era el mismo Pachayachachi Viracochan sus mensageros, y esto lo dexieron; y desques, como tiro las piezas de artilleria y arcabuces, creyeron que era Viracocha; y como por los yndios fueron abissados que eran mensageros, assi no los tocaron mano nenguna, sin que los españoles recebiesen siquiera ser tocados» (1879: 325). Aquí podemos encontrar una breve condensación de las ideas consensuales que circulaban partiendo de las esferas nobles cusqueñas, para explicar de una manera racional la tragedia de Cajamarca: sorpresa, terror ante la artillería, fácil captura del inca, repentina creencia de que se trata del regreso de viracocha y ausencia total de una resistencia indígena. Ésta será una trama de ideas muy trabajada por Guaman Poma desde la tradición del Chinchaysuyo.

[122] Es conocida la actitud «quiteñista» de Juan de Santacruz Pachacuti. Así lo afirma repetidamente José de la Riva Agüero (1952:139-143) cuando analiza las diferentes versiones sobre la bastardía y legitimidad tanto de Atahuallpa como de Huáscar. Incluso llama a Santacruz Pachacuti «acérrimo atahualpista» (1952:142). ¿Cómo explicar este hecho? ¿Cómo explicar que un noble indígena del sur, del Collasuyo aproximadamente, apareciera como un fervoroso partidario del Chinchaysuyo o de Quito en particular? Llega incluso a proponer, por el apellido del padre del cronista, Diego Felipe Condorcanqui, que pudo ser un ascendiente de Tupac Amaru n o probablemente descendiente de un linaje quiteño (1952:205-6).

Sin embargo, su descripción de la figura de Atahuallpa no es más positiva que la que hace cuando se ocupa de Huáscar Inca. Lo llama traidor en varias ocasiones, en relación fundamentalmente a la muerte de Huáscar, pero no insiste en otros rasgos negativos de este personaje. Existe un oscuro y metafórico pasaje donde Santacruz Pachacuti explica cómo surge la creencia de identificar a los españoles con los dioses y al gallo (ave europea) con Atahuallpa: «Y esto le llamo, porque los españoles desde Caxamarca los abisso al Ataogualpaynga, deciendo que traya la ley de Dios Hazedor del cielo, y asi los llamo a los españoles Viracocha y al gallo Ataoguallpa» (1879:325). No entendemos bien la última parte de esta metáfora andina, pero sin lugar a dudas es una ridiculización del gobernante inca frente a los «dioses españoles».

Finalmente, quisiera indicar que en esta crónica de Santacruz Pachacuti, con bastante nitidez, cuando el cronista se refiere a los momentos finales del imperio cusqueño, podemos constatar que describe con muy poca simpatía a los hermanos Huáscar y Atahuallpa, culpables de un conflicto fratricida y de la fácil victoria de los españoles. ¿Cuál era la opción política de este cronista? ¿Desde qué posición interpretaba y relataba los acontecimientos finales de la sociedad inca? Sin ninguna duda, Santacruz Pachacuti no era un noble cusqueño, sino más bien descendiente de las noblezas indígenas del sur y comprometido con las ideas y la tradición oral de esta región. Por otro lado, con toda evidencia, era un noble indígena ladino, aculturado, españolizado, cristianizado, que consideraba la llegada de los españoles como el triunfo de Dios sobre el demonio. Pero tenemos que abandonar los rasgos finales de este texto e ir a la estructura fundamental de su obra. Así, hay que recordar que toda su narración está ordenada, tal como lo dijimos, en torno a la sucesión de los gobernantes incas, a quienes presenta, transmitiendo la tradición oral de su región y de las noblezas a las cuales pertenecía, de una manera muy positiva. ¿Cómo se explica el cambio tan radical al final para mostrar solamente los aspectos negativos de los dos últimos gobernantes enfrentados?

Quizá si nos aproximamos a la descripción final de la llegada de los españoles al Cusco, en 1533, podamos despejar el razonamiento político de este cronista o la reinterpretación colectiva de la historia inca que él se encarga de transmitir. Indica, al describir

este hecho, que el padre Valverde y Francisco Pizarra piden a Manco Inca, el gobernante Indígena reconocido por los españoles, que se vistiera como un verdadero gobernante indígena, como se vestía Huayna Cápac. De igual manera, Pizarro se vistió como un rey: «Al fin, se bestió el mismo Pigarro en nombre del Emperador» (1879: 327). Y así iniciaron su ingreso al Cusco:«(...) y el marques con sus canas y barbas largas representaua la persona del emperador Don Carlos v; y el padre Fray Vicente con su mitra y capa, representaua la persona de San Pedro, pontífice romano, no como Santo Tomas, hecho pobre; y el dicho ynga con sus andas de plumerías ricas; con el bestido más rico, con su suntorpaucar en la mano, como rey, con sus insignias reales de capac unancha; y los naturales gran alegría, y tantos españoles» (1879:327). Evidentemente, estamos frente a una recreación de la realidad que traduce una expectativa social y una ilusión que buscaba ocultar la real situación de los linajes derrotados. En esta imagen literaria pintada por Santacruz, de nuevo metafórica, aparece como una prefiguración de lo que sería la propuesta de «buen gobierno» de Guaman Poma: un rey en España, un inca en los Andes y el Papa en Roma. Aquí, en una cita muy breve, parecería expresarse la idea colectiva que por la época de este cronista, inicios del siglo xvii, comenzaría a madurar y a adquirir legitimidad: la necesidad del gobierno de un inca legítimo, como Manco Inca, hijo de Huayna Cápac, el último, auténtico e indiscutido gobernante cusqueño. En la parte final de la *Relación...* de Santacruz Pachacuti, desde una interpretación aparentemente pro española, se critica duramente a los dos últimos gobernantes incas que por resolver sus problemas internos descuidaron la defensa de toda la sociedad indígena. Pero ésta es la apariencia, porque detrás del rechazo a los culpables de la desgracia hay un serio esfuerzo por recrear una verdad ficticia colocando a Manco Inca en el mismo estatus que el Papa y el rey español. La idealización de los incas ya estaba en marcha en el Collasuyo, con el ingrediente de criticar a Huáscar y Atahuallpa, pero enalteciendo a los que podrían ser legítimos y auténticos sucesores de los verdaderos reyes cusqueños. La utopía andina, en esta crónica como en la de Guaman Poma, no puede formularse libremente por la cercanía de los acontecimientos y por los resentimientos regionales contra los linajes cusqueños.

Guaman Poma: toma de conciencia, protesta y primera utopía

Trashumancia y pobreza de un noble

Conocemos de Guaman Poma, salvo pequeñas excepciones, lo que él quiso que se supiera de sí mismo.[123] Aún no se puede decir que toda su «biografía contada» es ficción, manipulación forzada y relato arbitrario para ocultar su real situación de indio de bajo estatus o «yndio mitayu», como él solía decir. No lo sabemos, aunque Raúl Porras —preocupado por la coherencia occidental de este cronista— intuyó y caricaturizó, en el buen sentido de la expresión, las pretensiones nobiliarias de Guaman Poma. Este cronista indígena, siguiendo las normas de la época, se refiere a la nobleza de sus orígenes en 29 pasajes aproximadamente. Me limitaré a transcribir uno de los más breves: «Sentenció el excelentísimo señor don Martín Guaman Malque de Ayala, segunda persona de Topa Ynga Yupanqui, su suegro y su bizorrey desde rreyno, padre del autor que rrecide en la provincia de los Andamarcas de la corona rreal» (1980: ii, 687). Su padre, a su vez, fue hijo de Guaman Chaua, segundo del inca y suerte de virrey de todo el Chinchaysuyo, y su madre, Curi Ocllo, fue nada menos que hija de Túpac Inca Yupanqui, el décimo inca. Raúl Porras, con bastante erudición, ha demostrado los desacuerdos cronológicos entre la historia familiar del autor y la historia oficial inca (1962:10-2).

Ahora se sabe con bastante certeza que nació en San Cristóbal de Sondondo, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho (PADILLA 1979). Su nacimiento posiblemente fue hacia 1534-1535, ya que declara insistentemente, a lo largo de su obra, tener 80 años hacia 1614-1615. En su biografía se resume toda la conquista: alianzas postincaicas, toma de conciencia, crítica al sistema colonial y disolución progresiva de las alianzas español-curaca. Ficción o rea-

[123] Desde los estudios iniciales de R. Pietschmann hasta los más recientes, como el de Rolena Adorno, las innovaciones vienen de nuevas lecturas de su crónica y no de nuevos descubrimientos documentales. El expediente antiguo de los comuneros de Quinua, la carta inédita de Guaman Poma al rey de España (1615) y la información de servicio del capitán Luis Dávalos de Ayala, todos publicados en el libro de Raúl Porras, El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala (Lima, 1948), son los documentos que más detalles han agregado a la reconstrucción de su biografía.

lidad, lo cierto es que escribe como si estos datos fueran verdaderos y esto es lo importante.

En otros pasajes, referidos a temas similares, Guaman Poma —sin mayor rigor en su argumentación— vuelve sobre el tema de su filiación con la nobleza inca cusqueña. En un pasaje se lamenta de la injusticia cometida con tres buenos cristianos: «Y ací al dicho don Melchor Ynga le leuantaron y al dicho Alonso Gutierres Houero le diero garrote y murió mártir y le hicieron quartos. Al pobre don Carlos Melchor Ynga le enbarcaron a España, y a don Garcia le sacaron a la justicia» (1980: iii, 860). Los tres —para el cronista — eran buenos cristianos, acusados falsamente por el único pecado de presunción de rebeldía. En otro pasaje hace una referencia más precisa a este parentesco: «Y ancí el príncipe don Melchor Carlos Paullu Topa Uira Cocha Ynga, el quien fue a Castilla, el qual fue mi tío, y otros señores yngas, principes están bibos, tíos tengo» (1980:1015). Este pasaje es el que hace suponer a Abraham Padilla (1979: 123) que Guaman Poma, sin saberlo, pudo haber sido pariente de Garcilaso de la Vega. Lo que podría completar el panorama de la diversidad de actitudes de las noblezas derrotadas frente a los españoles: Garcilaso abandona el Cusco, acepta vivir en la metrópoli, pero mantiene sus vinculaciones con sus familiares cusqueños y brinda ayuda — en España — a sus familiares nobles desterrados como don Melchor Carlos Inca. Guaman Poma es un paradigma inverso del noble indígena — descendiente de los linajes dominados por los incas— que sufre la conquista y colonización como parte de los grupos derrotados. Pero en ambos casos estamos ante paradigmas similares, dos nobles empobrecidos, despojados de sus tradicionales privilegios, condenados al destierro o a la trashumancia voluntaria. Aquellos nobles, curacas de diferente dimensión, que se aferraban a lo andino e iniciaban una lucha ideológica contra la dominación colonial. Desde esta perspectiva, las fantasías de Guaman Poma, orientadas a construir una coherencia ficticia según Rolena Adorno, constituyen importantes ideas andinas de la época.[124]

[124] Guaman Poma era muy consciente del rol que jugaba el grupo de nobles incas que prefirió quedarse en el Cusco, colaborar con los españoles y no tomar parte en la resistencia desde Vilcabamba. Esto es muy claro cuando los llama «capitanes salareados»: «Auqui don Carlos Paullo Topa Ynga, auqicona, fue hijo vastardo de Guayna Capac Ynga y su madre fue Ozeca. Este dicho Paullo Topa se casó con

Nueva corónica y buen gobierno

La inmensa obra de este cronista indio ayacuchano, compuesta de 1.179 páginas y 456 dibujos, fue elaborada, según Rolena Adorno (1980: xxxn), entre 1612 y 1615-16. Las observaciones que transmite el autor corresponden a un largo período de 50 años comprendidos entre la década de los años 1560 y mediados del segundo decenio del siglo XVII. Curiosamente, se ubica entre las campañas antiidolátricas para desterrar al *Taqui Onqoy,* conducidas por Cristóbal de Albornoz, y la primera campaña de extirpación de idolatrías encabezada por Francisco de Ávila.

En el primer folio de este códice, tal como prefería llamarlo su descubridor Robert Pietschmann, Guaman Poma, en el tono autobiográfico que usará siempre, le dice al rey: «Muchas veses dudé, Sacra Católica Real Magestad, azeptar esa dicha ynpresa y muchas más después de auerla comensado me quise bolber atrás, jusgando por temeraria mi intención, no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna no más por los quipos y memorias y rrelaciones de los yndios antigos, de muy biejos y biejas sabios testigo de uista para que de fe de ellos y me ualgo por ello» (1980: i, s/n). En esta presentación inicial del autor, quisiera destacar dos aspectos sobre los cuales el cronista volverá frecuentemente. El primero, su intención de comunicar al rey los asuntos o situación de las Indias del Perú, lo encontramos nítidamente en el capítulo «Del Mundo bvelbe el Autor», en un diálogo ficticio entre el autor y un español. Cuando éste le dice que los pleitos son inútiles, el autor responde: «Señor, no boy a pleytear, cino abisalle a su Magestad y descargarle su rreal consencia. Con eso cumplo por-

doña María Esquivel. Este dicho Ynga fue sirviendo a don Diego de Almagro el viejo, conquistador, hasta Chile. Por ello le señaló la rrenta en los yndios Canas. Y tubo un hijo legitimo con Melchor Carlos Ynga Uira Cocha, Hanan Cusco, nieto vastardo de Guayna Capac Ynga. Y demás desto ay otros nietos de mas rreys yngas asalareados por su Magestad (...)» (1980: i, 159). Esta filiación, probablemente ficticia, trata de fortalecerla cuando afirma que su padre Martín Guaman Malque de Ayala, colaborando con Toledo, participó en la captura de Túpac Amaru i (1980: ii, 846). Con esta afirmación final, que lo lleva a construir sistemas paralelos de coherencia contrapuestos, se reafirma su filiación con los incas colaboracionistas, expresa su desacuerdo con los incas rebeldes de Vilcabamba y así lo tenemos, a Guaman Poma, en una posición similar a la de Garcilaso en España.

que a mi todos ellos que me hará, Dios es testigo y señora Santa María de Peña de Francia y de todos sus santos, sanctus, ángeles me f aboresera. Y soy propietario, señor de mi tierra, lexitimo eredero de Capac Apo Guarnan Chaua, excelentísimo señor deste rreyno. (...) Y anci principe muy gran cristiano que defiende la fe, yglecia de Dios y defiende la Corona Real de su Magestad, Ayala» (1980: ni, 1015). El personaje ficticio con el cual dialoga en San Cristóbal, probablemente su pueblo natal, le responde: «Hijo, uete a Castilla. El rrey te hará merced de tanto seruicio y natural propietario que soys» (1980: m, 1015). El autor, a lo largo de su obra y en un persistente tono autobiográfico, insiste en su linaje real, las hazañas de sus ascendientes en la época prehispánica y también la colaboración de ellos con los conquistadores. Por ambas razones, que serán ejes vertebrales de su argumentación: sus orígenes nobles y sus servicios a la Corona, él reclama la restitución de los privilegios perdidos. Por eso quiere «avisar» al rey, aunque no sigue los consejos de su ficticio compañero y prefiere enviar — por medios que se desconocen— su enorme «Carta al rey».

En uno de los últimos capítulos, «Coronicas pasadas», vuelve a insistir con exageración en la originalidad de sus informantes orales, testigos de vista de los acontecimientos que narra:«(...) como el principe y señor don Martin de Ayala, padre del autor de este dicho libro, que vido y comió con Topa Ynga Yupanqui, Guayna Capac Ynga, Tupa Cuci Gualpa Guscar Ynga» (1980: m, 997). Indica, sin ningún manejo preciso de la cronología europea, que estos príncipes, sus informantes, vivieron cerca de 200 años cada uno. Y luego agrega una lista precisa de algunos de ellos: Diego Zatuni, cacique principal, 200 años; Pedro Guanbo Toma, cacique principal, 180 años; Juan Martines Malma, mandón del ayllo Mallma, 130. Aquí se expresa claramente su intención de hacer una nueva crónica, una versión diferente a la escrita por los cronistas clásicos, interrogando a sus viejos informantes. Él hace, al parecer, una traducción directa de lo oral al texto escrito.

Su obra está dividida en dos partes. La primera, Nueva coránica, que corresponde a las primeras 437 páginas, está, a su vez, dividi-

[125] «His task, he suggested, was one of translation from de oral to written mode; his job was to pass the record from one medium to another, to transpose, not invent or even to interpreto (ADORNO 1986: 7).

da en dos secciones. La primera, la historia de los incas desde la creación bíblica hasta el reino de Huayna Cápac, y la segunda, desde la llegada de los españoles hasta el fin de las guerras civiles. La segunda parte, *Buen gobierno,* 741 páginas, para la cual el mismo cronista es testigo presencial, es la narración de los acontecimientos de la vida cotidiana y donde inserta su crítica y propuesta de un reordenamiento político y administrativo del gobierno colonial. Dentro de este enorme texto encontramos 456 dibujos. Sin lugar a dudas, estamos ante una obra de grandes proporciones, ambiciosa, que demandó mucho esfuerzo al autor y que esperaba —consecuentemente— grandes retribuciones.

En muchos pasajes el autor declara haber gastado 30 años en esta obra: «¿Qué cristiano hará esto, dexar hijos y hazienda, valor de veynte mil, y desnudarse, meterse con los pobres treynta años?» (1980: iii, 1008). De acuerdo con su relato, donde alternan ficción y realidad, Guaman Poma dejó su pueblo a la edad de 50 años y luego regresa a los 80 para encontrar a sus hijos en la miseria, desnudos de bienes materiales y el gobierno étnico en manos de caciques bastardos. Él se fue al mundo, como buen cristiano, para conocer la condición de sus hermanos, para servir al rey, como frecuentemente hacían los nobles indígenas de la época. ¿Y qué encontró a su regreso? «Treynta años estando seruiendo a su Magestad, hallo todo en el suelo y entradole en sus casas y sementeras y pastos. Y hallo a sus hijos y hijas desnudo, sirviendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llego tan biejo; seria de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso» (1980: iii, 1008). La descripción no podría ser más dramática y exacta. Es en estas circunstancias en que decide «avisar» al rey.

Desde el inicio, Guaman Poma expresa las dificultades que le ocasionó escribir esta crónica, como también deja en claro su intención de que su libro sea conocido para salvación de las almas pecadoras. Su propósito era moralizar, predicando sobre el buen o mal ejemplo en el más puro estilo medieval. Para que su obra cumpla esta función lógicamente debía ser conocida. Sobre todo por el rey, a quien pretendía convencer de la necesidad de enmendar la errónea administración del reino: «Todo el mundo den boses y muy mas bosotros, yndios, yndias. Dad bozes con los profetas como

dijo el profeta: "Señor ¿hasta quándo daré bozes y no me oyrás? ¿Hasta quándo clamaré y no me responderás?" Con ellos justamente decid a bozes llorando, gimiendo con tu corazón y ánima y boca, lengua y ojos. No sese de llorar con los profetas que os ayudará. Y todo el mundo me responda "Amén. Jesús". Y bosotros, ermanos, ermanas, deste rreyno, yndios, yndias, me respondedme. "Amén. Jesús"» (1980: ii, 850). Guaman Poma, en la retórica eclesiástica de la época, y parafraseando a fray Luis de Granada cuando en su Memorial de la vida cristiana (1566) dice: «¿Hasta cuándo señor, clamaré y no me oirás?»,[126] lanza una dramática y dolida imprecación para terminar con la explotación.

Todo el discurso de Guaman Poma, construido desde una sincera reflexión cristiana, busca demostrar que la maldad, los vicios y la corrupción se han apoderado de las Indias y en especial del Perú. Así, tomando figuras del bestiario medieval europeo, identifica al español vagabundo con el tigre, al encomendero con el león, al corregidor con la sierpe, al cura doctrinero con la zorra, al escribano con el gato y finalmente al cacique principal, falso cacique por supuesto, con un diminuto ratón (1980: ii, 655). Luego agrega: «Y anci de la cierpe, león, tigre, sorra, gato, rratón, destos seys animales que le come al pobre del yndio, no le dexa menearse y le desuella en el medio y no ay menear. Y entre estos ladrones unos y otros entre ellos se ayudan y se faborescen» (1980: ii, 656). Estos son los personajes en los que se expresa la maldad y todo lo opuesto de una verdadera conducta cristiana. El mismo Guaman Poma ha sufrido las injusticias de este sistema: «Mira cristiano, todo a mi se me a hecho, hasta quererme quitar mi mujer un flayre merzenario llamado Morúa en el pueblo de Yanaca, estos dichos agrauios y daños y males. Y no quieren uer a yndios ladinos cristianos hablando en Castilla; se le espanta y manda echar luego de los dichos pueblos» (1980: ii, 848). Él mismo, a pesar de ser un buen cristiano y quizá precisamente por serlo, recibía la agresión de los malos cristianos;

[126] Esta misma expresión la pone en boca de los hombres de la primera generación Vari Vira Cocha Runa cuando adoraban al creador: «Señor, ¿hasta cuando clamare y no me oyras y dare bozes y no me rresponderas?» (1980: i, 41). Luego traduce esta misma imprecación al quechua. Éste es un ejemplo del manejo que tenía el autor de la retórica eclesiástica de la época y del uso reiterado de expresiones impactantes para dramatizar su discurso. Cf. el apartado «Granadme strategies» en ADORNO 1986: 58-62.

Como en este caso, de su archienemigo y varias veces mencionado padre Martín de Murúa.

Cuando analiza la maldad de los españoles lo hace desde la perspectiva del buen cristiano, pero cuando se trata de enjuiciar los defectos del antiguo orden andino recurre a parámetros diferentes. Así, por ejemplo, los caciques son malos en tanto son bastardos: «Cómo los dichos falsos caciques principales se hazen de yndios bajos. No tiene buena obra, (...) porque en la conquista destos rreynos se perdieron los señores principales de casta y sangre. Y por ello se elixieron de yndios muy baxos (...) y anci está el mundo al rreves: yndio mitayo se llama don Juan y la mitaya doña Juana en este rreyno» 1980: ii, 711). Los caciques bastardos, según el autor, son compadres de los españoles, sus socios y demás cómplices, abusivos, codiciosos y viciosos. Un auténtico curaca, de sangre y casta, según su punto de vista, no puede ser enemigo de sus propios indios, ya que ellos actúan respetando los viejos principios andinos de reciprocidad y redistribución.

Guaman Poma critica duramente a Juan Capcha, ese estereotipo social inventado por el cronista como representación del curaca bastardo, por sus abusos, sus vicios y por su regreso a las prácticas idolátricas andinas: «Ci yo escriviera toda la vida deste yndio y de tantos males de don Juán Capcha, borracho, no fuera bastante una rresma de papel» (1980: ii, 725). Lo señala como indio bajo, jefe de cinco familias, pero que se ha convertido, con la complicidad de algunos españoles, en curaca principal. Pero también, y como una forma de afirmar su punto de vista cristiano, lo acusa de ocultar su verdadero rostro y de estar aferrado a creencias andinas: «Y aci no es bueno que los caciques sean borracho ni ydúlatras ni coquero ni que tenga barbas de cabrón ni bista como español, cino el principal solo» (1980: ii, 726). Juan Capcha, con la finalidad de atemorizar a los indígenas, según el autor, usaba barbas de carbón para tener apariencia de español, Guaman Poma, al final de esta cita, vuelve sobre sus reflexiones acerca del reordenamiento de los curacas: sólo los principales deberían vestir a la manera española, no los de menor jerarquía. Estos dos hechos, que los curacas principales vistan como españoles y que algunos indios bajos se vistan como tales para atemorizar a sus subordinados locales, parecen forman parte de un solo esquema lógico: el español infundía respeto y

temor. Este es un hecho que debemos destacar, ya que más **tarde,** cuando se produzca un cambio más notorio en las mentalidades andinas, el folclore popular — quizá como una forma de desmitificar este significado— tomará el traje español como un elemento importante dentro de sus danzas y rituales.

Este desorden estructural no afectaba solamente a las provincias del interior sino que el autor lo constató también en su último viaje a Lima: «En seruicio de Dios y de la corona rreal de su Magestad el dicho autor, auiendo entrado a la dicha ciudad de los Reyes de Lima, uido atestado de yndios ausentes y cimarrones hechos yanaconas, oficiales ciendo mitayos, yndios uajos y tributarios, se ponian cuello y se bestia como español y se ponia espada y otros se trasquilaua por no pagar tributo ni seruir en las minas. Ues aquí el mundo al rreués» (1980: iii, 1025). Su sensación de mundo al revés, probablemente prestada de la cultura europea de la época, adquiría características más dramáticas en el caso de la principal ciudad colonial. No solamente mandones y mandocillos vestían y actuaban como españoles, sino también los «indios del común». La apariencia de español, que según Guaman Poma debía estar reservada a los indígenas nobles, en Lima, centro de una temprana aculturación, era asumida por lo que él consideraba las excrecencias del sistema colonial: yanaconas y mitayos. Tipos sociales que provenían de la época prehispánica, pero que habían comenzado a multiplicarse como un síntoma de la desintegración de las cerradas y estables organizaciones comunitarias.

Esta multiplicación de los yanaconas, sentida por Guaman Poma como una grave anomalía, la percibe como una consecuencia del desorden luego de la conquista: «De cómo los yndios andauan perdidos de sus dioses y uacas y de sus rreyes y de sus señores grandes y capitanes. En este tiempo de la conquista ni auia Dios de los cristianos ni rrey de España ni auia justicia. Aci dieron a hurtar y rrobar los españoles como Calleo Chima, Quis Quis, Aua Panti, Rumi Ñaui y otros muchos capitanes y los yndios cañaris y chachapoyas, Uancas andauan rrobando y salteando y perdidos, hechos yanaconas. Desde allí comensaaron los yanaconas a ser uellacos y ladrones» (1980: ii, 361). Pero la conquista no significará solamente el ingreso de nuevos amos, ni la multiplicación de *yanaconas,* ni la aparición de *curucas* bastardos,

ni la llegada de negros esclavos, sino también comenzará —para los ojos de un hombre andino — un horrendo proceso de miscegenación racial: comienzan a multiplicarse los mestizos. La razón la sitúa el autor en ese ámbito, muy poco estudiado, de la violencia sexual que acompaña a la conquista y a la colonización de los territorios andinos: «Cómo después de auer conquistado y de auer rrobado comensaron a quitar las mugeres y donzellas y desvirgar por fuersa. Y no queriendo, le mataron como perros y castigaua cin temor de Dios ni de la justicia. Ni auia justicia» (1980: ii, 367). De nuevo repite que no había Dios, no había rey, no había justicia. Lo que equivale, en su concepción andina, a la ausencia de orden.

Guaman Poma considera que el mestizaje comienza a multiplicarse porque nadie escatima ni esfuerzos ni escrúpulos para acercarse al grupo dominante: «Y anci se derrama por todo el rreyno y se hazen de yndio tributario don y doña y trae otro trage y todo dan a la borrachera, aci yndio como yndia. Ya no quiere al yndio, cino a los españoles y se hazen grandes putas y paren todo mestizos, mala casta de este rreyno» (1980: ii, 511). Pero esta estrategia, de usar las alianzas matrimoniales como una forma de evasión de la condición de tributario, no sólo afectará a los «indios del común», sino —principalmente— a las noblezas indígenas: «¿Por qué cauza se cazan algunos españoles o algunos mestizos o mulatos con Yndios, hijas de los caciques principales o yndio pobre en dichos corregimientos? Con color de a fin de amolestar y quitar toda quanta hazienda y meterse en sus tierras y casas y tener ruydo, escándalo y rrebolber toda la tierra» (1980: ii, 474). Para evitar los males que originan estas alianzas matrimoniales y la multiplicación de los mestizos, Guaman Poma propone que «(...) a sus mujeres yndias lo lleven a las ciudades y los hijos mestizos o mestizas lo destierre el dicho corregidor en este rreyno» (1980: ii, 474).

Así empieza a desarrollar sus ideas acerca de una elemental segregación racial en los territorios del Perú colonial. Los blancos, los mestizos, los negros y los mulatos deberían vivir en las ciudades. Los indígenas únicamente en el campo: «Y anci serán cristianos y multiplicaran, que en las ciudades y villas sólo los españoles y señoras, negros an de bibir. Y no a de entrar yndio ni muchacha, so las penas que tiene puesta su magestad. Se le pone executadas y sentenciado, notificado en este rreyno y en las ciudades y villas,

minas de este rreyno» (1980: ii, 496). Cualquier contacto entre las diferentes castas, según el cronista, era peligroso. Expresa reiteradamente que prefiere a un negro bozal, recién llegado del África, que a un negro criollo: «Vale destos por dos negros criollos un bozal: de bozal salen santos» (1980: ii, 664). Cuando describe por qué los indios criollos, aquellos yanaconas sobre todo, son malos, el cronista responde que por las enseñanzas de los españoles malos cristianos: «Y no hay rremedio en ellos por ser el mundo perdido. Aunque en el santo evangelio lo enseñen, no lo acauan de creer los maystros; preguntándole quien se la enseño tantas vellaquerias y enubediente, rresponde que el Uira Cocha lo enseño, porque ellos son codiciosos de plata, oro, rropa, ladrón, puto, puta, enubidente a Dios y a su rrey: luxuria, soberbia, auaricia, gula, enbidia, peresa, todo lo trajo a este rreyno» (1980: ii, 804). Esta es una larga imprecación, en la retórica eclesiástica de la época, para censurar — en un tono de sermón— a los malos cristianos como los culpables de todos los males.

Toda su obra, especialmente su *Buen gobierno,* busca denunciar, señalar, enseñar con el ejemplo para finalmente corregir con la ayuda de Dios y del rey. Por eso Guaman Poma recurre a los estereotipos sociales: el buen cristiano frente al mal cristiano. El buen *curaca* frente al *curaca* impostor. Así es como se detiene constantemente a agregar detalles a la personalidad de Juan Capcha, el cacique bastardo; también se preocupa de narrar las incidencias o las desgracias de Cristóbal de León, *curaca* auténtico y buen cristiano, residente en la provincia de los Soras y Lucanas, su propia tierra, pero despojado de sus derechos por los falsos *curacas.* En Cristóbal de León, como en el caso de muchos nobles cusqueños desterrados o despojados de sus privilegios, encontramos la imagen de los *curacas* auténticos, buenos cristianos, despojados por los impostores y condenados a la pobreza y a la trashumancia.

No todos los españoles, ni criollos, ni mestizos eran malos para Guaman Poma. Él menciona, en muchos pasajes, a los españoles buenos cristianos, a los curas buenos doctrineros e incluso narra el caso ejemplar del cura mestizo Martín de Ayala, su medio hermano uterino, a quien lo presenta como una especie de símbolo de la piedad y bondad cristianas. Así menciona vidas ejemplares dentro de corregidores, encomenderos, españoles, jueces visita-

dores, mineros, comerciantes, indígenas, indios tributarios (como Santiago Uchuc) e incluso se refiere entusiastamente al santo negro San Juan Buenaventura. La desgracia, lo repite insistentemente, es que todo está al revés: la maldad gobierna, la bastardía se multiplica y el desorden se generaliza. Una mentalidad, como lógica consecuencia de su larga convivencia con funcionarios y doctrineros españoles de la época, profundamente dominada por los hábitos de pensar medievales.[127]

No había ni un orden cristiano ni un orden andino en las Indias del Perú. Por esto es que se propone «avisar» al rey de los males y tragedias que pesan sobre los buenos cristianos, sus subditos: los indios. Pero al mismo tiempo que «avisa», propone un *Buen gobierno* donde lo andino, terminando con los impostores, también se ponga en su orden natural. Esto lo expresa claramente al final: «Le encargo y le suplico (se dirige a su majestad) y le rrequiero de parte de Dios y de su justicia que sigan y guarden el costumbre y ley de Dios y bien de los pobres yndios deste rreyno, conforme los meses y trauajos que tienen los yndios desde rreyno» (1980: iii, 1064). El orden tradicional, el auténtico, el pasado, el que se destruyó con la conquista, se debía mantener o restaurar. Cada cosa en su sitio: esa era la ley de Dios. Por eso termina indicando que su crónica podría ser un ejemplo universal de buen orden cristiano: «Y aci esta Coronica es para todo el mundo y cristiandad; hasta los ynfieles se deue uello para la dicha buena justicia y pulida y ley del mundo» (1980: iii, 1064).

Ficción y realidad: tres relatos paralelos

Podríamos comenzar indicando, como lo hace Rolena Adorno,[128] que Guarnan Poma es un historiador que engaña. Lo importante fue, desde su punto de vista, construir una argumentación convincen-

[127] Jacques Le Goff, a propósito de este tema, sostiene, en un reciente libro: «Sobre todo, esta larga Edad Media está dominada por la lucha en el hombre o alrededor del hombre de dos grandes potencias casi iguales, bien que una de ellas sea teóricamente subordinada a la otra, Satanás y Dios. La larga Edad Media feudal es la lucha del Diablo y del Buen Dios. Satanás nace y muere en los términos de este período» (1985: 11).

[128] «For Guarnan Poma, first angry and ultimately defeated by all that he sees around him, the world of ideas comes to occupy al least as much importance as the world of facts» (ADORNO 1986: 15).

te. Lo urgente era elaborar un esquema coherente para convencer al rey de las injusticias que distorsionaban un buen gobierno cristiano en las Indias del Perú, y para hacerlo se convierte en el transmisor de tres voces o tres relatos diferentes. La primera, la voz íntima de su propio sufrimiento, de sus angustias, de sus delirios por lo que su supuesto linaje había perdido y podía pretender recuperar a través de su diálogo con el rey. Esta es la voz personal del autor, que pretende, con el recurso a la ficción y a la realidad, hacer una clásica relación de servicios y méritos para obtener beneficios de la Corona. La segunda voz, transportada y modelada por la tradición oral ayacuchana, corresponde a aquella que expresa los intereses, los sentimientos y los puntos de vista de las noblezas locales sometidas por los incas. Fueron estos grupos, tal como lo hemos visto en la primera parte de este libro, los mejores y más eficaces colaboradores de la conquista española y quienes percibieron este hecho como un proceso de liberación interna. Esta es la tradición oral que había mitificado e idealizado la edad de los *Auca Runa.* Pero la tercera voz que transmite Guaman Poma, que aparece furtivamente y con una cierta timidez, corresponde probablemente a la versión de las noblezas cusqueñas descendientes directas de los incas. Esta voz, que se entremezcla con las anteriores hasta tejer una peculiar trama, la encontramos cuando el cronista elogia la organización inca, reconoce la sabiduría de sus gobernantes y administradores y, sobre todo, cuando expresa una sensación de vacío por la desaparición del inca. Estos tres relatos paralelos, o tres voces que parecerían tocarse, negarse y entrecruzarse, tenemos que separarlos para llegar a entender la coherencia del autor y las limitaciones que le imponía su época.

El autor buscaba convencer y para lograrlo recurre al sermón del doctrinero, a la retórica eclesiástica de la época, al relato de vidas ejemplares y también a la fantasía y a la realidad. Su discurso es, al mismo tiempo, una trama tejida con hilos fabricados en un taller medieval. Por lo tanto, no hay que sorprendernos de sus contradicciones, de sus fantasías, de sus errores, ya que todos ellos adquieren un significado dentro de su fundamentación dirigida a convencer al rey. Era el estilo de la época, aquel cultivado por los cronistas conventuales como Calancha, Meléndez y Córdoba y Salinas, destinado a convencer con «relaciones de milagros sor-

prendentes, de curaciones milagrosas, de éxtasis o transportes celestiales, de músicas y resplandores divinos que surgían de las celdas de los frailes penitentes, exaltando con sentido humilde de la historia, antagónico de las crónicas, la piedad de los más humildes legos y la de los apóstoles más sencillos» (PORRAS 1943: 61). ¿Por qué sorprendernos entonces de las fantasías de Guaman Poma?

La primera voz, donde la ficción apoya las pretensiones nobiliarias del autor, la escuchamos cuando describe, en siete pasajes aproximadamente, la embajada de paz enviada por Huáscar a recibir a los españoles en Tumbes. En el dibujo de la página 348 nos muestra este encuentro pacífico entre indígenas y españoles: «El excelenticimo señor don Martin Guaman Malqui de Ayala, virrey y segunda persona del Ynga, deste reyno principe/ don Francisco Pizarro/ don Diego de Almagro». Arrodillados se abrazan Guaman Malqui y Francisco Pizarro, mientras Almagro y los cuatro apos, que representaban a los tres suyus restantes, observan complacidos el intercambio de saludos y de presentes. ¿Ficción o realidad? Me atrevería a decir: ¡ambas a la vez! Ficción porque esta embajada de paz, supuestamente enviada por Huáscar y encabezada por el padre del cronista, nunca existió. Pero también realidad, ya que — tal como lo indica Raúl Porras (1948:12) — Guaman Poma nos transmite una tradición oral que también es mencionada por cronistas tardíos como Montesinos y Torres Naharro. Él transmitía, de ser así, una versión popular condimentada con su propia fantasía personal para poner a su padre en un papel prominente.

Luego, como desarrollando esta idea e influenciado por la prédica lascasiana, afirma que no hubo resistencia sino más bien entrega pacífica y, en consecuencia —en clara alusión a las leyes de la conquista—, los súbditos son del rey y no de los encomenderos: «Y ací no tenemos encomendero ni conquistador, sino que somos de la corona rreal de su magestad, servicio de Dios y de su corona» (1980: ii, 521). Luego, confundiendo las voces que transmite, afirma que nunca hubo resistencia: «Dezis que soys conquistadores, que la conquista no conquistastes con dos palabras que aprendistes a dezir: Ama Mancha, noca Ynga. No dixistes más. No os costó nada, que la batalla y alsamiento fueron entre bosotros traydores» (1980: ii, 530). En la última parte, en el capítulo «Conzederación, Conside-

ra, Cristiano», vuelve sobre el tema para afirmar que nunca después hubo resistencia: «Desde entonces no se an revelado del servicio de su Magestad» (1980: iii, 894).

Este conjunto de afirmaciones, donde parecen entremezclarse las dos primeras voces, podría ser una real deformación de los hechos. Sabemos que no hubo embajada pacífica enviada por Huáscar y que, luego de 1536, se inicia la resistencia armada en Vilcabamba. Esto era conocido por Guaman Poma, pero una serie de factores le impiden diferenciar las voces que transmite y crear propuestas políticas limitadas a un grupo y a una región. Sin embargo, es innegable que estamos ante una serie de hechos no muy coherentemente articulados, pero sí claramente dirigidos a prestigiar a su supuesto linaje, socavar la justificación de la *guerra justa,* negar el derecho de los encomenderos al tributo y, finalmente, en una aparente exagerada afirmación, ocultar toda la resistencia indígena a la conquista. Quizá esto no es ficción, ni una mentira del autor para dar coherencia a su argumentación, sino más bien una parte de la realidad, ya que Guaman Poma — su segunda voz específicamente— transmite el punto de vista de las noblezas colaboracionistas, de las que recibieron amigablemente a los enemigos de los incas, de las que realmente no ofrecieron ninguna resistencia. Desde esta perspectiva, este relato de Guaman Poma es realidad y muy congruente con todo el conjunto de su argumentación.

Escuchamos también esta íntima primera voz cuando sostiene que su padre Martín Guaman Malqui de Ayala, junto a otros ilustres *curacas* ayacuchanos, participaron valientemente en la derrota y captura de Francisco Hernández Girón. Afirmación que según Raúl Porras no es exacta: «Los indios lucanas, según el Palentino y otros documentos, tampoco se limitaron a atacar a Hernández Girón después de la batalla de Chuquinga. Atacaron a los dos bandos, al del Mariscal Alvarado, que defendía al Rey y al que le mataron 30 hombres, y al del rebelde Hernández Girón, cargando sobre ambos después de la batalla y robándoles sus equipajes. Huaman Poma convierte este acto de represalia indígena en un servicio a la causa del Rey» (1948:17). Con esta misma intención nos indica lo que probablemente fue una ficción, que su padre colaboró en la captura de Túpac Amara (GUAMAN POMA 1980: ii, 846). En ambos casos, lo que persigue es exaltar las buenas accio-

nes de su padre en defensa del imperio católico, aunque para esto tenga que silenciar a la tercera voz. Ésta reaparece cuando critica a Toledo, a su gobierno, a las reducciones y al nombramiento de curacas impostores. Explica Guaman Poma, transmitiendo esta tercera voz, que Túpac Amaru no quería presentarse ante el «mayordomo» de otro rey: «Y desto ubo odio y sentenciar a muerte de enojo contra el Ynga y lo sentenció a cortalle la cauesa a Topa Amaro Ynga» (1980: ii, 417). Luego agrega, en la retórica del doctrinero, que «A perdido su Magestad por querer hazerse mas señor y rrey don Francisco de Toledo. ¡No seays como el!» (1980: ii, 417).

Guaman Poma divide a la historia andina en cinco edades. La primera, los Huari Wira Cocha Runa, los hombres del alba, los que suceden a los salvajes sacha runa. La segunda, los Huari Runa, hombres autóctonos antiguos. La tercera, los Purun Runa, hombres del desierto, la confusión y el desorden. La cuarta, Auca Pacha Runa, la edad idílica, de capitanes valientes, donde los antepasados directos de Guaman Poma construyen los primeros linajes nobles y las primeras organizaciones políticas importantes. Finalmente la quinta, Inca Pacha Runa, la edad donde numerosos señoríos étnicos Auca runa se reordenan dentro de la organización imperial cusqueña.

En primer lugar tendríamos que decir que el tiempo histórico en Guaman Poma es más mítico que histórico. Sin embargo, Julio C. Tello, en un trabajo de 1939, proponía que la arqueología daba la razón al cronista al constatar la existencia de viejas culturas de difusión panandina en períodos anteriores a los incas. En todo caso, es una versión contrapuesta a la que ofreció Garcilaso de la Vega cuando definía lo preincaico como una época de behetrías y salvajismo. En esta versión cusqueña se enfatizaba la labor civilizadora de los incas, pero en Guaman Poma — en donde aparece la voz de la tradición oral del Chinchaysuyo — se idealiza diametralmente lo opuesto: la existencia de una época de mayor desarrollo antes de los incas.

La idílica época Auca Runa duró, según Guaman Poma, 2.100 años. Edad en que los hombres fueron a vivir en las tierras altas donde construyeron pucaras para guerrear mejor. Aparecen los grandes capitanes y los linajes nobles como el de Guaman Chaua. Todos bebían, comían, danzaban, se divertían sin excesos y no había adulterio, ni enfermedades: «No había pistilencia ni hambre ni

mortansa ni sequedad de agua porque llouía mucho» (1980: *i,* 58). Además, afirma algo que podría parecer inexacto y absurdo, que los gobernantes de esta edad eran cristianos:«(...) los rreys daquel tiempo fueron cristianos, temieron a Dios y a su justicia; nunca tomavan sudor de persona ni sus travajos de los pobres yndios en todo este rreyno» (1980: i, 58). Luego precisará que fueron cristianos porque tenían a un *Pacha Cornac,* hacedor de todo. De esta edad proviene su propio linaje: «Daquí prosederá los dichos segunda persona de los dichos Yngas, la dicha generación y casta ariva de los rrey Capac Apo Yaro Bilca, el quien se dio de pas y fue amigo con el dicho Topa Ynga Yupanqui, Capac Apo Guarnan Chaua (...)» (1980: i, 59). Estos son los linajes, según el cronista, que sufrieron las dos conquistas. Primero, de los incas; y luego de los españoles.

Cuando describe la época inca parecería adoptar una postura sumamente crítica al inicio, para terminar luego en un relato bastante favorable a los reyes cusqueftos. Las diferentes voces parecen suprimirse unas a otras, luego superponerse y finalmente desplazarse para describir imágenes más coherentes. Esto es lo que sucede cuando aborda la descripción del imperio inca. Así, afirma que antes de esta época no hubo idolatrías y, de manera más precisa, acusa a Mama Huaco, «Mujer y madre de Manco Cápac», como incestuosa, pecadora y prostituta: «Dizen que se echaua con los hombres que ella quería de todo el pueblo, como este engaño andaua muchos años, según cuentan los dichos muy biejos yndios» (1980: i, 63). Curiosamente, se podría constatar que en estas versiones hay una cierta dosis de influencia toledana o de los cronistas que escribieron durante su administración.[129] Pero su versión también ha podido ser la que circulaba como tradición oral en los pueblos de la región central, el antiguo Chinchaysuyu. Insiste en mencionar la presencia de la *Capaccocha* durante los principales rituales

[129] Raúl Porras Barrenechea fue el historiador que mejor definió al grupo de cronistas que escribieron bajo la protección e influencia de Toledo (1569-1581). Entre ellos podríamos mencionar a Pedro Sarmiento de Gamboa, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina (cusquefio) e incluso a Juan de Matienzo. La conocida versión toledana de la historia inca buscaba justificar la conquista española, responder a la crítica lascasiana y tranquilizar las conciencias de los viejos conquistadores. Asi, sostenían que los incas fueron gobernantes crueles, tiránicos, usaban la guerra para someter a los otros pueblos y, en consecuencia, fueron tan conquistadores como los españoles.

incaicos y también en los temores que generaban los castigos que se aplicaban para respetar las normas de entonces.

Pero, como lo habíamos indicado líneas arriba, esta voz chinchaysuyo parece atenuarse para dar paso a una cusquefta: «Y anci andaua la tierra muy justa con temoridad de justicia y castigos y buenos ejemplos (...)» (1980: i, 187). Esta es aún más clara cuando compasa la situación inca con la terrible explotación colonial: «Estas cosas servían de tributo y no dauan tanto pesadumbre como agora y no sentían los yndios pobres. Agora dize tributario, quiere dezir esclabo en gran daño de los pobres cristianos yndios» (1980: i, 311). Al final nos parece escuchar solamente a la voz cusquefta, para la cual, como para la chinchaysuyo, el tiempo pasado fue mejor. El tiempo pasado para la gente ayacuchana, para los conquistados por los incas, era la época en que se interrumpió la historia que les era propia: la edad de los *Auca Runa.* Este período para Guaman Poma es algo así como la época inca para Garcilaso. Ambos cronistas, por mecanismos y actitudes semejantes, tienden a idealizar la época que consideran inmediatamente anterior, con la cual se enraizan sus respectivos linajes familiares. Pero en Guaman Poma, trascendiendo sus explicaciones idealizadoras del tiempo pasado, una cuarta voz — como desplazando a las tres anteriores — aparece como expresando un sentimiento de los indígenas de entonces.

Esta misma voz, la cual transmite la idea de la bondad y perfección naturales del hombre andino, la volvemos a encontrar cuando habla de la obra del apóstol San Bartolomé, que supuestamente llegó a los Andes en la época de Sinchi Roca y dejó la famosa cruz de Carabuco en el pueblo de Cacha.[130] En tres pasajes diferentes (1980: i, 37, 72 y 342) hace mención a este hecho como tratando, con el auxilio de una tradición oral que comenzó a confundir a Viracocha con el Dios cristiano, de convencer que hubo una primera cristianización de los territorios andinos en una época remota. Así, los indios del Perú, cristianos desde muy antiguo, habían caído en las idolatrías solamente en la época de los incas, pero luego —con los españoles — habían retornado al Dios verdadero.

[130] Hay un interesante artículo de R. Tom Zuidema en el cual demuestra que detrás de la figura de este apóstol San Bartolomé se encuentra el mito de Viracocha.

Es raro encontrar a estas voces actuando aisladas. Más bien las encontramos anudadas, entrecruzadas y fragilizando la coherencia general de esta crónica. Tenemos que leer esta crónica tratando de reconocer estas tres voces en su simultaneidad y paralelismo: la primera como autobiografía arreglada para decorar los méritos de un linaje, la segunda como recolección de la tradición oral chinchaysuyo que fomenta un regreso hacia la idílica edad *Auca Runa,* y finalmente la tercera, la voz cusquefta como un relato que comienza a mitificar el gobierno de los incas. Una cuarta voz, del hombre andino o del indio en general, es la que apenas comienza a perfilarse en esta crónica de Guaman Poma.

Lo andino y lo occidental

Esta enorme crónica, terminada de redactar hacia 1615 y luego enviada como «Carta al rey», desapareció en los archivos españoles hasta que fue descubierta en 1908 por el erudito alemán Robert Pietschmann. La copia original aún se conserva en el volumen 2232 de la antigua Colección Real de la Biblioteca Real de Copenhague. El primer estudio lo realizó el mismo descubridor en 1912, al cual seguirá una serie de ensayos escritos por Philip A. Means, Julio C. Tello y José Varallanos entre 1923 y 1940. Sólo con la edición facsimilar de 1936, hecha en París, se emprenderán estudios más detenidos sobre el contenido y el autor. El primero será el de Raúl Porras, *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala* (1948), uno de los grandes eruditos peruanos en crónicas coloniales. Porras, interesado fundamentalmente en el perfil hispánico de la historia peruana, realizó una lectura tradicional de esta crónica y se interesó fundamentalmente en los aspectos formales de la escritura de este cronista indio. Censuró su mala escritura, sus fantasías, sus imprecisiones, sus invenciones y su desdén por limitarse a la narración de los hechos reales. Por eso afirmó: «Su *Nueva Coránica y Buen Gobierno* no sólo trata de revivir épocas remotas, casi perdidas para la propia tradición oral en los fondos milenarios de la raza, sino que es también, por la confusión y el embrollo de sus ideas y noticias, y por el desorden y barbarie del estilo y de la sintaxis, pura behetría mental» (1948:7).

Esta corriente de opinión fue desarrollada por otros estudiosos peruanos. Así, Luis A. Sánchez opinaba de manera semejante: «Se trata de una jerga informe, mechada de indigenismo, desarrollada en una sintaxis bárbara que, evidentemente, "hay que leer a lo indio", para captar su significado extrañable» (1950: ii, 126). Porras y Sánchez, en plena madurez intelectual, no pudieron desprenderse de los prejuicios y limitaciones que les imponía la época para llegar a una comprensión más aceptable de este cronista. En cambio, hacia 1970, el joven Juan Ossio, en una tesis de master, llegó a descifrar —sin el romanticismo de Tello, Varallanos y Mendizábal— los principios fundamentales que sustentaban la arquitectura de esta «Carta al rey». Detrás de una aparente fachada occidental, un indígena escribiendo en español, en mal e infantil español para algunos, se encerraban los secretos de una concepción muy andina del tiempo, del espacio y de los ordenamientos sociopolíticos prehispánicos. Ossio, sin la refinada cultura europea de sus predecesores, sino más bien con la intuición de un antropólogo y actuando dentro de una coyuntura social diferente, logró una interesante comprensión de esta crónica.

La lectura antropológica de Guaman Poma y el descubrimiento de una lógica y coherencia andinas en su texto, permitió a Nathan Wachtel, releyendo a Juan Ossio con rigor estructuralista, llevar esta corriente de interpretación a sus límites más extremos: había que entender a Claude Lévi-Strauss —y en especial su noción de *pensamiento salvaje*— para leer correctamente a este viejo cronista ayacuchano. Así, el joven Wachtel de entonces, con los instrumentos de una sofisticada metodología europea, parece cerrar todo un ciclo de estudios sobre Guaman Poma al caricaturizar los juicios de Porras y de Sánchez sobre el gran cronista indio.

No insistiré en la noción andina del tiempo y del espacio en Guaman Poma, desarrollada en los estudios de Ossio y de Wachtel. La dualidad *(hanan-hurin),* la cuatripartición y la jerarquización de estos espacios las usa no solamente para presentar lo andino sino también para ensayar una lectura de lo occidental. Rolena Adorno, en su reciente libro de 1986, demuestra que Guaman Poma maneja bien estos esquemas para representar el orden o el desorden en sus dibujos. Ossio ya había percibido que la disposición de los miembros del Consejo Real correspondía a la misma distribu-

ción y jerarquización de los espacios en el Tahuantinsuyo. Rolena Adorno demuestra, con un análisis iconográfico más preciso, que estos esquemas los usa Guaman Poma cuando quiere mostrar el orden antiguo, el desorden colonial o cuando quiere burlarse sin que pueda ser percibido.

La noción de orden también ha sido desarrollada por Ossio. Asimismo, es importante enfatizar la noción del inca, no simplemente como figura política sino como principio de orden cósmico y absoluto. Pero nos interesa además, dentro de esta misma perspectiva, su noción de orden social vinculada a la existencia y gobierno de los legítimos linajes *Auca Runa.* Guaman Poma hace un detenido análisis de ocho jerarquías de *curacas* nobles. Desde los príncipes, como su abuelo Guaman Chaua, hasta los mandoncillos jefes de cinco indios. Considera a los *curacas de guaranga* como el límite inferior de una verdadera nobleza indígena de sangre. Todos ellos, de los de *guaranga* a los príncipes, son nobles de viejos linajes:«(...) los dichos prencipales de su antigua prencipal fueron rreys y señores que Dios le puso desde el primero que descendió de Adán, Eua y de Noé y de primer yndio llamado Uari Uira Cocha Runa, Uari Runa, Ruron Runa, Auca Runa, Ynca Pacha Runa» (1980: ii, 711). Ellos fueron:«(...) caballeros francos y caritatibos y humildes, sabios. Estos dichos hazen buenas obras leales. Claman la sangre en el servicio de Dios y de su Magestad y fabor de sus prógimos» (1980: ii, 711). Ese orden natural, establecido por Dios, es el que se debe mantener.

Esta aristocracia indígena, de acuerdo con Guaman Poma, era —como aquellas de la Europa medieval— un fenómeno social y aun racial. Pero su análisis no se quedaba en este aspecto, sino que llegaba hasta los grupos sociales opuestos y censuraba la multiplicación de los mestizos y la prostitución de las mujeres indígenas, que preferían a un español en lugar de un indio. Con este mismo criterio, censuraba la multiplicación de los mulatos. No era, al parecer, un afán racista, ni dominado por criterios endogámicos, sino un criterio de pureza de un orden tradicional. De la misma manera, ahora en el estricto nivel social, censura la multiplicación de los yanaconas y de los *mitayus* en las zonas urbanas como Lima. Lo que en el fondo denuncia y critica Guaman Poma es la ruptura de un orden racial, social y político. Al final de su crónica, luego de

analizar las actividades rurales durante un año agropecuario, propone que «(...) sigan y guarden el costumbre y ley de Dios y bien de los pobres yndios deste rreyno (…)»(1980: iii, 1064).

Lo occidental en Guaman Poma, tal como lo demuestra el libro de Rolena Adorno (1986), no se limita al uso del español y de la escritura, sino a la asimilación de una amplia cultura. Para escribir la Nueva coránica, en el buen estilo de la época, había consultado a otros cronistas como Agustín de Zarate, Cabello de Valboa, el Palentino, Acosta, etc. A su vez, se inspiraba en Vitoria, Soto y citaba con frecuencia a Luis de Granada y Jerónimo de Oré. Incluso podríamos decir que había asimilado, desde su propio punto de vista, las ideas lascasianas acerca de la disputa sobre la guerra justa y la restitución de bienes como una forma de ganar la absolución para los encomenderos. Conocía bastante bien las ideas dominicas y las principales discusiones de la época. Sus argumentos, con frecuencia, buscan ordenarse en función de estas polémicas y discusiones.

Pero su reflexión cristiana se centra también en la noción de un orden trascendente a los hombres y proveniente de Dios. Así lo afirma cuando dice: «Que aués de conzederar que todo el mundo es de Dios y ancí Castilla es de los españoles y las Yndias es de los Yndios y Guenea es de los negros. Que cada destos son lexítimos propietarios, no tan solamente por la ley, como lo escrivió San Pablo que de dies años estava de poción y se llamaba rromano. Que vien puede ser esta ley porque un español al otro español, aunque sea judío o moro, son españoles, que no se entremete a otra nación cino que son españoles de Castilla» (1980: ii, 857). En un párrafo siguiente expresa con más claridad su idea: «Cada uno en su rreyno son propietarios lexitimos, poseedores, no por el rrey cino por Dios y por justicia de Dios: Hizo el mundo y la tierra y planto en ellas cada simiente, el español en Castilla, el yndio en las Yndias, el negro en Guynea» (1980: ii, 857). El orden de Dios, según Guaman Poma, sería cada pueblo, cada raza en su sitio, en su mundo.

En ciertos momentos de su argumentación, lo andino y lo occidental parecen confundirse o mezclarse en búsqueda de claridad y coherencia en su discurso. Cuando se lamenta de que todo está al revés, que indios bajos quieren ser «principales», los plebeyos se visten como «dones» y que los buenos indios cristianos dejan sus

lugares de origen para vivir deambulando y evitar el tributo, agrega que nadie los protege, nadie los ampara. Existe un rey, pero no se le respeta. Esto lo comprueba cuando se pregunta: «¿Quién es el Ynga?: el rrey católico» (1980: ii, 849). Aquí encontramos probablemente un resumen del pensamiento central de Guaman Poma: el inca de aquel momento es el «Ynga Rey» católico, pero ha delegado sus funciones en malos administradores que han conducido a la ruina a los territorios conquistados por «buenos cristianos».

La primera utopía andina

En la obra de este cronista indio podemos encontrar tanto lo occidental como lo andino. Ambos son tomados como normas de principio de un orden ideal, la Ciudad de Dios de San Agustín y la idílica edad de los Auca Runa. Para construir su argumentación, con fundamento político y religioso, expresa su sincera fe cristiana de manera explícita, y lo andino aparece expresado a través de las tres voces que transmite el autor: su propia voz, la chinchaysuyo y la cusqueña. Estos diversos mensajes, orientados todos a fortalecer su principal demanda, crean la sensación —real en muchos casos— de desorden y de ausencia de una coherencia global.

Uno de sus principales postulados es que el Perú está bajo el dominio de españoles malos cristianos, sean corregidores, encomenderos, funcionarios, curas doctrineros, comerciantes, hacendados y mineros. Los indios, «antes buenos cristianos», aprendieron de ellos la lujuria, la codicia, la envidia, la gula, la embriaguez y los excesos. Los españoles olvidaron actuar como buenos cristianos y los indios como buenos andinos. Pero en su crónica no encontramos ningún elogio a una forma de sociedad occidental, a un ordenamiento europeo, sino más bien a los principios religiosos básicos que norman una ideal sociedad cristiana. En cambio, cuando describe la sociedad indígena, la de la edad Auca Runa, la idealiza hasta convertirla en una suerte de tierra sin mal y plena de abundancia. También expresa su admiración por la organización inca, sus códigos de justicia, sus sabios, sus rituales, sus calendarios y el orden en que todo funcionaba. Esto puede resumir una colectiva toma de conciencia del fenómeno de la explotación extranjera: «Y digo mas: que dejado de confiar a los españoles me

vine de confiar a los caciques principales, deziendo: Estos son mis ermanos y deudos» (1 9 8 0 : ii, 847). Dos hechos aparecen a lo largo de toda su crónica, enfatizados constantemente: la explotación colonial y la condición de extranjeros de los españoles. La breve cita anterior nos muestra lo que tuvo que ser un sentimiento colectivo: comenzó a desconfiar de los explotadores y empezó a confiar en sus iguales. En las palabras «estos son mis ermanos y deudos» expresa un sentimiento de identidad y de solidaridad que conducirá muy pronto a la noción de «indio».

La extranjeridad de los españoles es considerada la principal razón para fundamentar el derecho de los indígenas: «Y los Yndios son propietarios naturales deste rreyno, y los españoles, naturales de España. Acá en este rreyno son estrangeros, mitimays» (1 9 8 0 : ii, 858). Este hecho les impide convertirse en propietarios, cual sea la razón: «Y anci, aunque le haga merced al padre, al español en las tierras que se componga con el rrey, no es propietario. Y anci a de tener obediencia al señor principales y justicias, propietarios lexitimos de las tierras, que sea señor o señora. Y la de servir y honrrar todos los españoles y españolas, mestizos, mulatos, negros. Y anci se sirva a Dios y a su Magestad según la ley y derecho cristiano natural en su rreyno y en todo el mundo y cristiandad. Aves de consederar, cristiano, esta ley de dios» (1 9 8 0 : ii, 858). Esa era la ley de Dios para Guaman Poma: los españoles en Castilla y los indios en las Indias, cada uno era propietario natural en sus respectivos territorios.

Luego de una larguísima «Conzederación», donde explica que todo está en ruinas y en donde vuelve a mostrar el carácter único de los incas, pasa a proponer su plan para un *Buen gobierno:* «A de ser monarca el rrey don Phelipe el terzero que Dios le acresente su vida (...)». Por debajo de este monarca universal fundamenta que se deben ubicar cuatro reyes:

> El primero: Ofresco un hijo mío, príncipe deste rreyno, nieto y bisnieto de Topa Ynga Yupanqui, el décimo rrey, gran savio, el que puso hordenansas, a de tener en esa corte el príncipe para memoria y grandesa del mundo. El segundo, un príncipe del rrey de Guinea, negro; el tercero, del rrey de los cristianos de Roma o de otro rrey del mundo; el quarto, y rrey de los moros de Gran Turco, los cuatro coronados con su septro y tuzones. (...) En me-

> dio destos quatro partes del mundo estará la Magestad y monarca del mundo rrey don Phelípe que Dios le guarde de la alta corona. Representa monarca del mundo y los otros quatro rreys, sus coronas bajas yguales. Y quando saliere a pie su Magestad monarca, salgan a pie. Y ci sale a cavallo, salgan a cavallo con sus palios: En la mano derecha, el rrey cristiano; detrás, el rrey de Guinea. (1980: iii, 889)

Es importante anotar, como ya lo indicó Juan Ossio (1973: 157), que en esta formulación de una monarquía universal cristiana, con un monarca central y cuatro reyes de menor jerarquía gobernando los cuatro mundos del universo, podemos constatar la presencia de dos principios fundamentales del pensamiento andino: el principio de un orden central, encarnado en el inca y el Cusco, y la cuatripartición representada por los cuatro *suyus* con sus respectivos *apos*. El inca y su consejo, tal como lo dibujó Guaman Poma (1980: 336), se organizaban espacialmente de la siguiente manera:

Apo Antisuyo	Apo Condesuyo
Apo Chinchaysuyo	Apo Collasuyo

INCA

Una jerarquía andina de los espacios políticos se repetía en la ubicación de los miembros del consejo real. En el nuevo ordenamiento que propone aparece la siguiente distribución:

Rey moro	Rey negro
Rey cristiano	Rey inca

MONARCA ESPAÑOL

Guaman Poma parece comprender que su propuesta debe reflejar un orden impuesto como consecuencia de la dominación colonial. Por eso coloca al rey cristiano en el lugar más importante y al rey inca en el de segunda importancia. Cada vez que el cronista, como lo ha mostrado Rolena Adorno, quiere mostrar el desorden

recurre a figuras donde se trastocan los tradicionales ordenamientos andinos.

El Buen gobierno se lograría restituyendo el poder a los auténticos y legítimos curacas principales que provenían de la edad de los Auca Runa. Había que eliminar todo tipo de bastardía: falsos nobles indígenas, como españoles plebeyos, o mestizos, que querían actuar como nobles. Prohibir que los indios vivan en las ciudades y que los españoles, mestizos, mulatos y negros se instalen en las zonas rurales. Luego proponía que se les restituya el poder a los legítimos curacas de guaranga de la época Auca Runa y, más aún, propone a su hijo como futuro inca.

Esta propuesta de Buen gobierno, formulada en la parte final de su crónica, no es ni muy clara ni muy coherente. Toda la segunda parte de su obra la podríamos definir, parafraseando a Guaman Poma, cuando enjuicia la crónica de su archienemigo Martín de Murúa: «ni comensó ni acabó». No es muy articulada, no desarrolla una propuesta sistemática, duda constantemente de la viabilidad de su propuesta y termina definitivamente sumida en la resignación: «Y no ay rremedio en este mundo». Su propuesta constituye evidentemente una utopía retrospectiva que buscaba no solamente volver al pasado, sino a una época anterior a los incas. Toda su argumentación estaría dirigida a dar brillo a la edad Auca Runa, a los linajes que provienen de esta época y a encumbrar —con mezcla de ficción y realidad— su propia autobiografía. Paralelamente, trata de arruinar las bases teóricas de la dominación colonial: no hubo resistencia guerrera, por lo tanto no hubo conquista. Si no hubo conquista, los súbditos indios deben depender directamente del rey y no de los encomenderos. Tampoco la cristianización del Nuevo Mundo justifica la guerra justa y la con-

[131] R. Adorno utiliza esta figura literaria al enjuiciar la parte correspondiente al Buen gobierno. «The disjointed and fitful prose of the Buen Gobierno reflects Guaman Poma's frustrated attempts to control the reality he wishes to describe (...) Where Guaman Poma had set up a story to five past Andean experience meaning, he denies it in the case of the present. Although seeming to construct an illusion of unity, the Buen Gobierno leaves us with only a collection of disparate pieces. (...)) Constructing a model of morality for the present and the future, he doubts the prospects for its fulfillement. This is the tragic degree of irony through which life is seen as unrelieved bondage. Guaman Poma had his own way of putting it, and is the epitaph of his ironic vision: "Y no ay rremedio en este mundo"» (1986: 141).

quista, ya que — como trata de probarlo — hubo una primera cristianización. Finalmente, como última argumentación de su propuesta, sostiene que ese Buen gobierno sería el verdadero orden de Dios: vivir separados.

Es fácil establecer la línea de continuidad entre el mensaje que difundían los taquiongos de los años 1560, en la misma zona de Lucanas y Parinacochas, y el que se trasluce nítidamente en la crónica de Guaman Poma y en las historias míticas que hemos analizado en la tercera parte: un regreso a las tradiciones étnicas regionales. Estos son los límites reales de Guaman Poma: promover identidades étnicas en el momento en que éstas comenzaban a diluirse para formar una identidad india globalizadora. La tercera voz qué analizamos, la cusqueña, que aparece tímidamente, será la nueva tradición que comienza a inventarse dentro de este mundo colonial donde se siente con rudeza la explotación española. Esa voz cusqueña que se entrecruza con la del autor y la de la tradición chinchaysuyo, comenzará a sentar las bases de un proceso de invención de tradiciones que desplazará al paraíso Auca Runa por el paraíso inca de Garcilaso. Pero la tradición oral recogida por Guaman Poma ya tiene los ingredientes fundamentales para una utopía andina más globalizante y moderna: rechazo a lo español, idealización de la historia pasada, orgullo de la identidad india y propuesta de una restitución de ese orden perdido o prostituido.

El Inca Garcilaso de la Vega:
Exilio interior, ambigüedad y segunda utopía

Exilio interior: pobreza y marginalidad

El período cusqueño de Garcilaso, entre 1539 y 1560, tuvo — sin lugar a dudas — una importante influencia en su formación integral, sea psicológica o intelectual. En esta etapa de su vida, su formación fue moldeada fundamentalmente por las tertulias en casa de la parentela materna y también por la observación comprometida de los acontecimientos políticos y militares de las primeras décadas de la colonización en los Andes. Este hecho lo reconoce el mismo Garcilaso, por ejemplo en 1586, cuando se lamenta en el

prólogo a los *Diálogos de amor* por no haber tenido una buena educación formal:«(...) ni de escuelas pude en la puericia adquirir más que un indio nacido en medio del furor, de las cruelísimas guerras civiles de su patria, entre armas y caballos y criado en ejercicio, porque en ella no había entonces otra cosa, hasta que pasé del Pirú a mejorarme en todo, sirviendo demás vuestra real persona» (1960: i, 4). Unas líneas después declara su filiación noble inca: «Que mi madre, la Palla doña Isabel, fue hija del Inca Gualpa Tupac, uno de los hijos de Topac Inca Yupanqui y de la Palla Mama Ocllo, su legítima mujer, padre de Guayna Capac Inca, último rey del Pirú». Esta afirmación, hecha con insistencia a lo largo de toda su obra, que coincide exactamente con las pretensiones que mostraron Santacruz Pachacuti y Guaman Poma, según Carmelo Sáenz de Santa María (1960), quien a su vez se apoya en las Informaciones de los quipocamayos (1541) y la Historia índica de Sarmiento de Gamboa, parece dudosa y también imaginaria. En todo caso, y esto es lo importante para nosotros, para Garcilaso no había duda de esta filiación que lo emparentaba directamente — aunque por la línea materna— con las familias reales cusqueñas.

Al mismo tiempo, como una forma de plantearse su mestizaje desde el inicio — en los mismos *Diálogos* -, se declara español por el lado paterno: «También por parte de España soy hijo de Garcilaso de la Vega, vuestro criado, que fue conquistador y poblador de los Reinos y provincias del Perú» (1960: i, 4). Con la misma intención, como cuando habla de sus tíos maternos y de su educación cusqueña, releva su filiación con su tío paterno Alonso de Vargas, su protector y benefactor en su larga estancia de Montilla. Su padre, al parecer, fue un español sin grandes ambiciones, pero no dejó de gozar de los privilegios normales que les correspondían a los conquistadores de la época. Entre ellos, la considerable encomienda de Tapacarí, en Cochabamba, con 600 u 800 tributarios (MIRÓ QUESADA 1948: 20); también fue, entre los años 1554-1555, corregidor del Cusco. Por lo tanto, es lógico suponer que Garcilaso, Gómez Suárez de Figueroa por entonces, gozó de una niñez sin graves problemas, ni angustias traumatizantes, sino más bien con alegrías y relativas pretensiones por su peculiar condición de mestizo en una época de muy poca población española. Esta condición, además, hijo de un conquistador y de una *palla,* le permitió

ser parte de la nobleza derrotada y del nuevo grupo dominante. Ello le posibilitó, al mismo tiempo, adquirir una cierta educación inicial, aprender el quechua, luego el español y frecuentar un círculo de mestizos distinguidos (MIRÓ QUESADA 1948:50). También frecuentó a los indios de la familia real, como Felipe y Carlos Inca, hijos del inca Paullu, el paradigma de los nobles colaboracionistas en esta época. Es indudable que este ambiente de resignación y colaboracionismo, que reflejaba la actitud de ciertos nobles indígenas y la sensibilidad general de la época, fue una influencia importante en la formación de Garcilaso.

Considero que se podría afirmar que el viaje de Garcilaso a España fue voluntario. Los hechos fueron los siguientes: su padre murió en 1559 y dejó, por voluntad testamentaria, cuatro mil pesos para que su hijo viaje a estudiar en España. Esta cantidad de dinero parecería haber sido el pretexto y la fundamentación de su viaje, que lo llevó a Lisboa, luego a Sevilla y finalmente a Montilla, una pequeña villa feudal española de la época, a ocho leguas de Córdoba, en las sierras de Andalucía, donde tuvo la fortuna de encontrar un tío bondadoso y en edad madura, don Alonso de Vargas. Aquí, en esta apacible villa de tres mil familias, transcurrirá gran parte de la vida de Garcilaso en España, de 1561 a 1591 aproximadamente. Treinta años decisivos en la vida de este personaje. Su rol social en Montilla fue más bien opaco y ordinario. Raúl Porras lo ha definido así: «No es, pues, un hidalgo completo, ni español ni indio, ni vecino ni forastero. Su situación es la de un criado noble dependiente de la magnanimidad y de la protección de su tío y de los señores de la villa. Es, simplemente, el sobrino de don Alonso de Vargas: un doncel más para los acompañamientos y séquito de los marqueses en las fiestas y ceremonias, un jinete más para los alardes militares y un subdito sin esperanzas, sin derechos y sin ambiciones» (1955: xx).

Esta descripción no necesita mayores comentarios; sin embargo, podemos hacer algunas indicaciones complementarias. En Montilla, villa pequeña, donde todos seguramente se conocían y se frecuentaban, la llegada de un foráneo - hijo de un vecino notable del lugar muerto en las Indias - debe haber sido noticia y rumor que amenizó las conversaciones y creó las condiciones favorables o de rechazo para el recién llegado. El hecho más inquietante pare-

ce haber sido el nombre mismo que llevaba el visitante: Gómez Suárez de Figueroa, que correspondía exactamente con el de una noble familia local. Esto hizo difícil, para un joven que dejaba su condición de relativo prestigio social en el Cusco, encontrar o descubrir que su nombre no correspondía a su rango. En 1562, también de acuerdo con Raúl Porras, un nuevo hecho incrementa los problemas del indiano «aún mal llamado»: la negación del permiso para regresar al Perú. Ambos hechos — según sus mejores biógrafos — condujeron al autor a tomar importantes decisiones. La primera fue un cambio progresivo de su nombre: hacia 1563 se llamará Gómez Suárez de la Vega y luego pasará a llamarse definitivamente Garcilaso de la Vega.[132] La segunda decisión — también tomada por otros — fue instalarse permanentemente en España. Además, habría que agregar, para completar el panorama sombrío de la suerte de Garcilaso en sus años iniciales en España, que su solicitud al rey para lograr mercedes o privilegios por la actuación de su padre fue denegada en 1561 (MIRÓ QUESADA 1948:31).

Carmelo Sáenz sugiere que no hubo impedimentos legales para su regreso a Indias y que esta situación del cronista más bien es una peculiar tensión entre la añoranza y la voluntad: «El presente sería el acoplamiento entre la añoranza por el Perú y por el Cusco que llega a hacerse enfermiza, y la ineficacia de esta añoranza en orden a "producir el viaje de regreso"» (1960: xix). Esta situación, que según Raúl Porras lo conducirá a desarrollar su timidez, más parece ser una suerte de exilio interior, de volverse sobre sí mismo con la finalidad de descubrir su auténtica identidad. Desde esta perspectiva comienza a adquirir importancia esta disimulada y

[132] Raúl Porras, quien realizó la mejor investigación de la etapa de Garcilaso en Montilla, enfatiza la importancia de estos dos hechos y propone aun que nuestro autor no fue duefio de sus actos: «El tío aconsejará al sobrino adoptar el nombre de su hermano y tomar el glorioso apelativo de Garcilaso de la Vega que empieza a usar, poco más o menos, desde 1563» (1955: xv). Estos dos hechos lo llevarán a una toma de conciencia sobre sus límites y posibilidades en el futuro: «El cambio del nombre y el momento psicológico en que lo realiza, probablemente después de habérsele denegado el permiso para volver al Perú, es significativo de un decisivo vuelco espiritual: el joven pupilo de don Alonso de Vargas ha decidido ser español, romper con las Indias del mar oceánico (...)» (1955: xvi). Esta afirmación final es demasiado categórica, ya que más bien parece insinuarse una situación contraria: a medida que madura o envejece Garcilaso, parece acercarse más a sus «lugares ausentes».

apacible etapa de Montilla. Los hechos aparentes fueron: la marginalidad social, su cambio de identidad, su fracaso para lograr privilegios del rey, su vida opaca, su decisión de no regresar al Perú y su abierta participación como un soldado del rey de España en las guerras coloniales de entonces. Estos son los hechos manifiestos, su praxis social, pero el hecho de mayor importancia será su exilio interior, la toma de conciencia de su diferencia y el desarrollo progresivo de una solitaria vida intelectual.[133] Por eso es que los años de Montilla, entre 1561 y 1591, constituyen la etapa decisiva de su vida: «Los años de Montilla son de adaptación, de recogimiento y de estudio. Participa en la vida económica y municipal, cría caballos, negocia en trigos y en la casa señorial de don Alonso que ha heredado, cultiva la buena amistad de los clásicos» (PORRAS 1962: 310).

Son los años de toma de conciencia, de trabajo invisible en el cuarto de lectura y de elaboración de grandes proyectos intelectuales que comienzan a formularse casi en el otoño de una larga existencia. Libros, curiosidades, frustraciones, lecturas y aislamiento serán sus acompañantes. ¿Qué significan la conquista, la cristianización y la colonización de los pueblos andinos? ¿Cómo es posible compatibilizar estos tres procesos que forman parte de la política imperial de España? ¿Qué beneficios trajo España a los Andes? ¿Cómo explicar la facilidad de la conquista o la derrota sin dificultades de los linajes cusqueños? ¿Estaban sus parientes nobles cusqueños en una situación de explotados, desposeídos y sometidos? ¿Por qué no devolverles sus privilegios y mercedes para continuar con la historia que se interrumpió con la conquista?

[133] Según las investigaciones de Raúl Porras en Montilla, Garcilaso participó en la guerra de las Alpujarras (1569) y la guerra del Reino de Granada (1570) y aun ganó el título de capitán (1955: x). Era, pues, un decidido partidario del rey, un colaborador directo; en resumen, un hombre de su época. Así, cuando en 1586, en la introducción a los *Diálogos de amor,* describe su doble origen noble, se enorgullece de ser súbdito del rey: «Digo esto, soberano monarca y Señor Nuestro, no por vanagloria mía, sino para mayor magestad vuestra, porque se vea que tenemos en más ser ahora vuestros vasallos que lo que entonces fuimos dominando a otros: porque aquella libertad y señorío era sin la luz de la doctrina evangélica, y esta servitud y vasallaje es con ella» (1960: i, 3). En este párrafo Garcilaso.se siente orgulloso de ser subdito del rey, se considera igualmente «inca» y concluye afirmando que la «servitud y vasallaje» a los españoles es justificable porque han traído la luz de la religión católica.

Garcilaso pudo formularse estas preguntas en Montilla y leerá y recordará en función de sus obras mayores.

Luego vendrá la etapa de Córdoba (1591-1616), que se caracterizará por una abierta actividad intelectual, la escritura de sus obras y el desarrollo de una vocación religiosa que lo llevará a convertirse en eclesiástico. Esta etapa es la que ve afirmarse su sentido de diferencia y de ambigua identidad: su condición de mestizo.

La toma de conciencia comenzó desde su misma llegada al continente europeo y se acentúa durante los primeros encuentros con los parientes paternos: allí nace la sensación de diferencia y pertenencia a un grupo racial no europeo. La necesidad de adoptar un nuevo nombre lo condujo violentamente a su verdadera identidad: «Español en Indias, Indio en España», lo resume inteligentemente Raúl Porras (1962:313). Esta ambivalencia afectó permanentemente la vida de Garcilaso, pero quizá se sintió más «español» en su juventud; luego, en la madurez y la vejez, predominará la sensación de «mestizo» primero y finalmente la de «indio». La biografía de este cronista traza este derrotero, aparentemente paradójico pero muy frecuente en la época, de alejamiento físico de la tierra natal y de la parentela materna y progresivo acercamiento espiritual a su lugar de partida. Desde su primer trabajo intelectual, la traducción de los Diálogos de amor, terminada en 1586 aproximadamente, ya se llamaba mestizo y se propone escribir para indios y españoles «porque de ambas naciones tengo prendas». Luego, en la advertencia a la primera parte de sus *Comentarios reales* (1609), cuando trata de explicar su conocimiento de la lengua nativa del Cusco que los españoles de la época no llegaban a comprender ni hablar, y cuando lo hacían no podían evitar los errores, Garcilaso afirma con autoridad: «Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir (...)» (1960: ii, 5). Pero casi al final de esta primera parte regresa abiertamente a reafirmar su identidad de mestizo: «A los hijos de español y de india, o de indio y de española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo

llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio» (1960: ii, 373). Podríamos preguntarnos: ¿quiénes menospreciaban a los mestizos?, ¿los españoles?, ¿o también los mismos despreciados indios? Creo, de acuerdo con el testimonio de Guaman Poma y de numerosas fuentes de la época, que el menosprecio a los mestizos venía de ambos sectores sociales. Para ambos constituían elementos de desorden, difícilmente ubicables en la estructura social de entonces, tránsfugas en muchos casos y muy a menudo conviviendo tanto con los españoles como con los indios.

Los indios miraban a los mestizos como pro españoles; igualmente, éstos siempre desconfiaron de los mestizos durante todo el siglo xvi. Más confiaron en los indios aculturados, incluso en los yanaconas, como aquellos que ayudaron a los españoles a derrotar a Manco Inca durante el sitio del Cusco en 1537. Garcilaso lo recuerda muy bien: «Por lo cual los indios domésticos, amigos y criados de los españoles, se iban de día (también como lo hicieron en el cerco del Cuzco) con los enemigos y fingían amistad con sus amos y en la noche se volvían con ellos y les llevaban de comer y los avisos de lo que pensaban hacer los contrarios» (1960: iii, 135). No hay que olvidar que Garcilaso, en este caso, se refiere a los yanaconas que viven en el Cusco, pero está hablando de foráneos, de indios de afuera, no pertenecientes a los cusqueños, por eso quizá su interés de presentarlos como colaboracionistas. La imagen se invierte cuando habla de los cusqueños y aun de la participación de los mestizos. Así, se lamenta de las represalias de Francisco de Toledo contra los mestizos que supuestamente apoyaron al inca rebelde Túpac Amaru I: «Todo esto pusieron en la acusación de los mestizos, prendieron todos los que en el Cuzco hallaron de veinte años arriba que pudiesen ya tomar armas. Condenaron algunos de ellos a cuestión de tormento para sacar en limpio lo que se tenía en confuso» (1960: iv, 167). De estas dos citas se podría desprender la imagen de indios no cusqueños colaboracionistas y de «mestizos cusqueños» antiespañoles y partidarios del inca rebelde. Entonces ¿por qué la crítica tan difundida entre los sectores indígenas a los mestizos? De nuevo tenemos que recordar, con la finalidad de encontrar la coherencia del texto de Garcilaso, que él

escribía para sus familiares cusqueños, para los incas sobrevivientes, y desde esta perspectiva sus afirmaciones se vuelven coherentes con sus intenciones y con su mensaje: elogiar lo cusqueño. Esta misma posición lo lleva, en algunos momentos, a apoyar los privilegios de los primeros conquistadores, los encomenderos de su época, que eran los padres de los mestizos y uno de ellos su propio padre.

Evidentemente que la condición de Garcilaso era muy incómoda: indio en España, mestizo en Indias, menospreciado en ambas partes. Tanto por españoles como por indios. Por lo tanto, experimentó la necesidad de expresar, con la mayor claridad posible, su apego a ambos lados y un cierto alejamiento de las mayorías indias no cusqueñas. Por otro lado, en casi toda su obra se advierte la sensación de exilio y de pobreza que acompañó al autor. Sabemos que su viaje a España fue voluntario y tenía como objetivo la búsqueda de mercedes que le correspondían a su padre. Esto no me parece un hecho definitivo, ni una afirmación muy bien fundamentada, ya que su padre, antes de su salida, ya se había casado con una española y tenía hijos con ella. Por lo tanto, Garcilaso no era el más autorizado para emprender esta peregrinación legal en búsqueda de reconocimiento. Me parece más bien que Garcilaso, joven de 20 años, quiso visitar el corazón del imperio y su padre le facilitó estos planes al indicarlo como una de sus voluntades testamentarias. En Montilla, primero, y luego en Córdoba, entre 1561 y 1616, vivió una vida a la española, se cultivó, desempeñó algunas acciones militares, tuvo una cierta actividad económica y finalmente optó por el estado eclesiástico. En la madurez de su vida opta por España, para vivir y desarrollarse intelectualmente, pero cada vez se acerca más espiritualmente a los lugares de origen y a sus parientes maternos. Esto es lo que lo conduce a un exilio interior: vivió en España pero cada vez estuvo más cerca de las Indias. El aislamiento lo llevará a ignorar la literatura española de su época y a usar arcaísmos españoles propios del lenguaje de pequeñas poblaciones campesinas. Su timidez, que según Raúl Porras desempeñó un gran papel, retrasó la producción de su obra mayor.

La sensación de pobreza también inquietaba a Garcilaso. Sobre este tema José Durand, polemizando en el simposio de 1955, sostenía que Garcilaso, más que una pobreza total, experimentó

—sobre todo — una pobreza relativa: «Hay pobreza absoluta y pobreza relativa (...) El Inca Garcilaso se sentía principe, se sentía Inca, se sentía gran señor, había vivido como un gran señor en el Perú durante su juventud. Era natural que él, al hablar de pobreza, pensara que era pobre respecto a lo que creía ser y no podía ser (...)» (en SÁENZ 1960: XXII). Luego, Carmelo Sáenz agrega: «Me parece acertada la explicación del doctor Durand. Garcilaso se creyó pobre porque en su interior se cotizaba como Inca heredero del imperio del Perú. Sólo que esta cotización era una de las tantas ideas inquietantes que atormentaban su psicología y que de vez en cuando brotaban en sus quejas, que no por ser sinceras, dejaban de ser infundadas» (1960: xxn). Evidentemente, en la vida de Garcilaso, tal como lo expresa en sus escritos, aparece frecuentemente la sensación de pobreza, destierro y exilio en su existencia. Se trata, sin lugar a dudas, de otro noble indígena trashumante, sin reconocimientos y también empobrecido.

Las razones del escritor

Comenzaré presentando una breve relación de las obras de Garcilaso. Necesariamente tenemos que empezar con la conocida traducción de los Diálogos de amor, de León Hebreo, publicada en Madrid en 1586. Éste será su ingreso al trabajo intelectual, una prueba lingüística de traducir de la manera más fiel y amena posible del italiano al español. Luego escribirá la Relación de dependencia de Gara Pérez de Vargas, en 1596, para elogiar la memoria de ese ilustre linaje extremeño al cual él mismo pertenecía. Luego, en 1605, publicará La Florida en Lisboa. En esta obra, «la labor de Garcilaso — que nunca se había hallado en tal lugar — era sólo de redactor o escribiente» (MIRÓ QUESADA 1948:121). Escuchó las versiones de Gonzalo Silvestre, un soldado español que había conocido en el Cusco, consultó algunas otras crónicas, otros testimonios similares y luego los escribió con amenidad, realidad y ficción. Este fue, a los 60 años de edad aproximadamente, su primer serio entrenamiento intelectual en el manejo de la escritura, la utilización de la fuente oral y de los textos escritos sobre el mismo tema. La primera parte de los Comentarios reales la publicará, también en Lisboa, en 1609. Esta es, para el caso de este libro, el principal centro de aten-

ción de nuestro estudio. El título completo de esta crónica fue: Primera parte de los/comentarios/reales/que tratan del origen de los Incas, Reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y gobierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel imperio y/ su República, antes que los españoles pasaran a él. Escritos por el Ynca Garcilaso de la Vega, natural del Cuzco y capitán de su majestad /.../ En la parte baja se leía lo siguiente: En Lisboa /…/ Año de 1609. Luego venían las armas del autor donde aparecían, como un recurso iconográfico para mostrar el mestizaje, las armas de sus antepasados españoles junto al Sol, la Luna y el llautu de los incas; todo este espacio simbólico rodeado por la frase «Con la espada y con la pluma». Aquí se retrataba el autor: declaraba su lugar de procedencia, su condición de soldado del rey y presentaba una sincrética heráldica que simbolizaba su mestizaje de rango elevado. La segunda parte, denominada pbr sus editores Historia General del Perú, se publicó de manera postuma en 1617. Probablemente Garcilaso hubiera optado por otro título, pero así la denominaron sus albaceas. Esta crónica es la contrapartida de la primera parte: aquí encontramos el elogio al español, a la rama paterna, a los conquistadores, a aquellos que ganaron las Indias del Perú y luego se asentaron en sus territorios como encomenderos.

Ahora ya podemos preguntarnos ¿por qué escribió? o, mejor aún, ¿por qué y para quién escribió Garcilaso? En primer lugar, quisiera que él mismo responda; así lo hace en el prólogo: «A los indios, mestizos y criollos. El Inca Garcilaso de la Vega, su hermano, compatriota y paisano. Salud y felicidad» (1 9 6 0 : iii, 13). Luego pasa a indicar las tres razones por las cuales escribió sus dos últimos libros, los referidos directamente a la historia peruana. La primera, «por dar a conocer al universo nuestra patria, gente y nación», para así demostrar que los incas no eran los bárbaros que algunos pueden pensar. La segunda, «celebrar (si no digna al menos debidamente) las grandezas de los heroicos españoles que con su valor y ciencia militar ganaron para Dios, para su Rey y para si aquese rico imperio (...)». Ésta no necesita mayor comentario; es — sin duda alguna — diametralmente opuesta a la primera. La última no parece tan alturada como las primeras y pertenece más bien al ámbito del fuero personal: escribió para «lograr bien el tiempo con honrosa ocupación y no malograr en ociosidad». Es decir, es-

cribió para cumplir con los indígenas, con los españoles y consigo mismo.

El derrotero seguido por Garcilaso, de acuerdo con Susana Jakfalvi-Leiva (1984), fue: traductor-escribiente-comentarista. Tradujo los Diálogos de amor, escribió los relatos que le ofreció un testigo para La Florida y luego —en un esfuerzo mayor— comentó a otros cronistas o lo que se sabía sobre los incas. Este proceso hizo pensar a Raúl Porras que la timidez fue un freno para el trabajo intelectual autónomo y creativo en Garcilaso. Sólo tardíamente —según este autor— nuestro cronista se atrevió a decir lo suyo. No creo que este derrotero se pueda explicar por la timidez. Más bien, parece un adecuado camino, de aprendizaje y entrenamiento, hasta llegar a lo que consideró su obra más importante: su crónica sobre el Perú. Además de ser un derrotero intelectual adecuado, este proceso implica — al mismo tiempo — el desarrollo de un exilio interior y un acercamiento paralelo a las Indias del Perú. En la dedicatoria que hemos mencionado hace unas líneas, «A los indios, mestizos (...)», lo podemos percibir —según José Durand— «totalmente alejado de España y cerca a la sociedad mestiza que se estaba conformando en el territorio donde antes existió el Imperio de los Incas» (1976: 64).

Elogio a su linaje: soledad y melancolía

Garcilaso tenía una interpretación muy particular de la primera razón: para cumplir con los suyos, su pueblo indio. Esto lo entiende —modestia aparte — para cumplir con los incas y en particular con los descendientes cusqueños vivos y actuando en los territorios surandinos. Aquí encontramos las razones más directas, familiares y casi personales de la escritura del autor. Éstas atraviesan toda su obra, su conducta cotidiana, sus frustraciones y también sus alegrías. Toda su obra la podemos interpretar como un diálogo con sus parientes. De manera bastante precisa, Garcilaso es una voz que expresa las inquietudes, las esperanzas, ilusiones y angustias de ese grupo de nobles cusqueños, que constantemente llama incas, sintiéndose desplazado, desterrado, algunas veces empujado a la trashumancia y en permanente reclamo por los privilegios perdidos. Él expresa, en toda su obra, las ideas consensua-

les que manejaban las familias nobles cusqueñas sobre la historia inca, la conquista y la administración colonial.

Es evidente que Garcilaso escribía para la imprenta y para ser leído; por lo tanto, más que otros cronistas indios, cuidaba la fidelidad, la autenticidad y la coherencia. Esto lo encontramos muy claramente expresado cuando, al describir las plantas andinas, no recordó ciertos detalles: «(...) no sé si me engaña, confiada de que por la distancia del lugar y ausencia de los míos, no podré averiguar tan aína el engaño; mis parientes, los indios y los mestizos del Cozco, y todo el Perú serán jueces de esta mi ignorancia, y de otras muchas que hallarán en esta mi obra; perdónenmelas, pues soy suyo, y que sólo por servirles tomé un trabajo tan incomportable como esto lo es para mis pocas fuerzas (…)»(1960: ii, 307). Esperaba — sin lugar a dudas — que sus principales lectores fueran sus propios parientes, «los indios y mestizos del Cozco».

La solidaridad con sus interlocutores ficticios, sus parientes del Cusco, lo llevó frecuentemente a discrepar con el mestizo chachapoyano Blas Valera, una de sus fuentes escritas más apreciadas. Esta posición cusqueña lo llevará a discrepar en lo que era vertebral para un cronista de la época, cuando analizaba la historia prehispánica: la sucesión de los gobernantes incas. Él sostuvo que con Huáscar fueron trece los incas y excluye deliberadamente a Atahuallpa. También menciona la legitimidad de Manco Inca: «Otro hijo varón quedó de Huayna Capac que yo no conocí; llamóse Manco Inca, era legítimo heredero del Imperio, porque Huáscar murió sin hijo varón (...)» (1960: ii, 383). Luego menciona a Sayri Túpac, Túpac Amaru y dos nietos. En total asegura que fueron 18 los incas: «De manera que por todos fueron diez y ocho los sucesores por línea recta de varón del primer Inca Manco Capac hasta el último de los niños que no supe como se llamaron. Al Inca Atahuallpa no le cuentan los indios entre sus reyes por que dice que fue Auca» (1960: iv, 174). Al decir «indios» se refiere a sus parientes del Cusco y por auca quería decir tirano, usurpador, gobernante irrespetuoso de las normas andinas de sucesión real.

La idea de linaje de sangre, de aristocracia indígena, de formas de sucesión constituyen ingredientes muy importantes en el razonamiento de Garcilaso. La misma arquitectura general de su obra escrita responde a este interés de Garcilaso de escribir para

sus interlocutores, a quienes pedía frecuentemente información por correspondencia *y* quienes eran sus potencíales lectores. Está es otra forma de entender e interpretar la obra garcilasiana y es la que nos interesa en función de la mitificación de la sociedad inca. La lógica de la organización de su obra parece coincidir con la lógica de los intereses de las noblezas cusqueñas. Por esto quizá termina la primera parte de sus *Comentarios reales* con las matanzas de nobles incas ordenadas por Atahuallpa y ejecutadas por sus capitanes. En dos años, de acuerdo con él, derrotó a Huáscar, aniquiló al ejército cusqueño y eliminó a gran parte de la nobleza legítima. Sin embargo, para suerte de los linajes futuros, algunos —casi exclusivamente niños y niñas— lograron escapar:«(...) una de ellas fue mi madre y un hermano suyo» (1960: ii, 381). También menciona al inca Paullu, uno de los hijos de Huayna Cápac, como uno de los escasos incas adultos que logró salvar y quien luego desempeñará un importante rol como colaborador de los españoles en el Cusco. Sus descendientes serán los incas reconocidos por los españoles y Garcilaso pondrá un especial interés en mostrar los avatares de esta trágica familia.

De la misma manera podríamos decir, para la segunda parte de sus comentarios, *La historia general del Perú,* la cual, a pesar de ser dedicada completamente a mostrar las «hazañas de los españoles», sus parientes paternos, termina con el fin de la resistencia de Vilcabamba, la segunda muerte del inca (la de Túpac Amaru I), las crueldades ordenadas por Toledo y el destierro, prisión y muerte de muchos miembros de los linajes reales sobrevivientes. Toledo aparece, en relación con los incas cusqueños, como otro Atahuallpa. El autor no puede ocultar su antipatía por Toledo e incluso recurre a la fantasía de la tradición popular para narrar, en el penúltimo capítulo de su *Historia general,* las desgracias de este virrey a su regreso a España. Garcilaso asegura que Felipe II le dijo «(...) que se fuese a su casa, que su Magestad no lo había enviado al Perú para que matase reyes, sino que sirviese a reyes» (1960: iv, 172). Indica finalmente que murió de melancolía.[134]

[134] Un fin similar, según nuestro cronista, le deparó el destino a Martín García de Loyola, quien primero capturó a Túpac Amaru i y luego se casó con la coya Beatriz (hija de Sayri Túpac) para gozar de los beneficios del repartimiento de Yucay. Éste murió de manera violenta y en represalia por sus acciones pasadas:

Melancolía será una palabra recurrente cuando el cronista describa la vida de sus parientes en desgracia. Sobre todo se detiene a narrar lo sucedido luego de la ejecución pública de Túpac Amaru i. Toledo ordenó que 36 indígenas nobles «del linaje de los reyes» fueran desterrados a Lima; junto a ellos dos niños y una niña, los tres hijos del inca ejecutado. Ninguno de ellos pasaba de los diez años. El arzobispo Gerónimo de Loayza tomó a la niña bajo su protección, pero los otros nobles, lejos de su ciudad, de su ambiente y naturaleza, «se afligieron de tal manera que muy pronto desaparecieron 35 desterrados; entre ellos los dos niños príncipes» (1960: iv, 168). Debe haber sido extraordinaria, por no decir dramática, la situación de estos personajes de sangre real cautivos en la Ciudad de Los Reyes. Expuestos a las miradas, al menosprecio y, por qué no, a las burlas de los españoles, criollos, negros y probablemente de indios costeños, que pululaban en esta ciudad. De reyes, o nobles en el peor de los casos, en el Cusco, a sujetos en cautiverio, desterrados, desposeídos en Lima, debe haber sido un cambio de rango suficiente como para producir una melancolía mortal.

Pero luego agrega que hubo tres sobrevivientes. Uno de ellos fue don Carlos, quien había sido condiscípulo de clases de Garcilaso en el Cusco, y quien era además hijo del inca Paullu, a su vez uno de los hijos de Huayna Cápac. Tenía un especial afecto por este grupo familiar y lo muestra frecuentemente. Una de las razones fue la amistad con quien sería más tarde don Carlos. La segunda, que el inca Paullu, al bautizarse y recibir el nombre cristiano de Cristóbal, tuvo como padrino al padre del cronista.[135] Al final de la primera parte de sus Comentarios reales refiere que uno de los hijos de don Carlos, Melchor Carlos Inca, llegó a España en

«Este fin tuvo el gobernador Martín García de Loyola, quien dio hasta lástima en el reino de Chile y ocasión en todo el Perú a que indios y españoles hablasen de su fallecimiento y dijesen que la fortuna había encaminado y ordenado sus hechos y negocios de manera que los vasallos del príncipe que él prendió lo matasen en venganza de la muerte que a su inca dieron» (1960: iv, 173).

[135] Diego de Almagro entregó el llautu imperial a Paullu en 1537. Hacia 1544, luego de silenciados los encuentros entre pizarristas y almagristas, Paullu recibió la confirmación real y un escudo. Su hijo Carlos Inca Yupanqui recibió una educación española, y llegará a casarse con una española, doña María de Esquivel. La actitud de estos personajes produjo un mayor distanciamiento entre las facciones indígenas de quiteñistas y cusqueñistas. E incluso en el seno mismo de las familias cusqueñas.

1602, se le hizo merced de 7.500 ducados anuales provenientes de la caja real del Cusco, se le ayudó a traer a su mujer, pero se le obligó a vivir en España. Éste era un mestizo como Garcilaso. Con esta referencia al inca legítimo, reconocido, instalado en España e impedido de regresar termina la primera parte de sus Comentarios reales:«(...) y con esto entraremos en el libro décimo a tratar de las heroicas e increbles hazañas de los españoles que ganaron aquel imperio» (1960: ii, 385).

Antes de finalizar esta primera parte, Garcilaso hace una interesante alusión a los nobles cusqueños, pertenecientes a las diferentes panacas incas casi en extinción que habían escrito a los parientes que vivían en España. Es decir, a don Melchor Carlos Inca, el inca cautivo, y dos mestizos, el mismo Garcilaso y Alonso de Mesa. Los tres eran considerados, por los parientes cusqueños, como una suerte de representantes y tramitadores de las solicitudes de reclamos y reconocimiento. Les pedían «(...) que en nombre de todos ellos suplicásemos a su magestad se sirviese de mandarlos exentar de los tributos que pagan y de otras vejaciones que como los demás indios comunes padecen» (1960: ii, 384). Era fines del año 1603. Los privilegios eran ya cosa del pasado, solamente pedían un trato diferente que a los indios del común. «Enviaron poder in solidum para todo tres y probanza de descendencia, quienes y cuántos (nombrados por sus nombres) descendían de tal rey, y cuántos de tal, hasta el último de los reyes; y para mayor verificación y demostración, enviaron pintado en vara y media de tafetán blanco de la China el árbol real, descendiendo desde Manco Capac hasta Huayna Capac y su hijo Paullu» (1960: ii, 384). Éste es un excelente testimonio de la vitalidad de los linajes nobles cusqueños a inicios del siglo xvii, de la frescura de la memoria dinástica, de la solidaridad entre ellos, de la identidad familiar dominada por el parentesco por línea paterna y de la insatisfacción por los reclamos no atendidos. Los tres parientes en España, un inca de la línea de los colaboradores y dos mestizos, probablemente uno tramitador y el otro intelectual, constituyeron la vanguardia de los derrotados en España. Este memorial, si así lo podemos denominar, fue dirigido a Garcilaso de la Vega, quien a su vez lo remitió a don Melchor Carlos Inca y a don Alonso de Mesa, residentes en la corte de Valladolid. El Inca desistía de esta función tan temporal y estéril de

reclamar ante la corte y prefirió continuar con su esfuerzo de escribir para no olvidar. Colaboraba a su manera. En este tafetán blanco figuraban las doce *panacas* reales, de Manco Cápac hasta Huayna Cápac, con el número de sobrevivientes en cada una de ellas. La información, para el cronista, era a la vez histórica y política. Le servía, sin lugar a dudas, para mejorar sus conocimientos de la historia inca y para afirmar su noción de nobleza indígena. En total eran 567 «incas» que pedían reconocimiento de servicios y restitución de ciertos privilegios. Tal era el lado político de este memorial de tela pintada.

En la última parte de la *Historia general del Perú* vuelve sobre este tema y Garcilaso escribe, como dialogando con sus familiares: «Y yo envié a la corte los papeles y la memoria (que vinieron a mí dirigidos) a los dichos don Melchor Carlos Inca y don Alonso de Mesa» (1960: iv, 174). Luego se queja de don Melchor Carlos Inca, quien por tener pretensiones similares, no presentó esta demanda para no demostrar que había más de 500 indígenas que pedían mercedes y privilegios similares. Garcilaso agrega apesadumbrado: «(...) no quiso hablar en favor de sus parientes y acabó como se ha dicho, sin provecho suyo ni ajeno». La suerte final de este inca cautivo que quería ganar privilegios en España, de espaldas a los linajes cusqueños, fue más bien trágica. Garcilaso la conoció en detalle y probablemente la obtuvo de esa red de amistades, que incluía mestizos desterrados y desadaptados, que hacían circular las noticias que provenían de las Indias del Perú. El inca cautivo falleció en 1610 en Alcalá de Henares con un mal muy peculiar y propio de las noblezas indígenas desterradas y despojadas: la melancolía. Al parecer, según Garcilaso, don Melchor Carlos Inca, caballero en el hábito de Santiago, tuvo desavenencias y hostilidades con uno similar de la misma orden. Esto lo llevó a la reclusión conventual y luego murió «en muy breve tiempo de melancolía». Las palabras del cronista son muy expresivas. Luego indica que dejó un niño de tres o cuatro meses que un año después también murió y así parece extinguirse la familia real cusqueña. Finalmente el cronista, alcanzando su escritura gran dramatismo y coherencia general, agrega que así «toda la renta» que favorecía a las familias nobles cusqueñas se perdió y así también se cumplieron «los

pronósticos que el gran Huayna Cápac echó sobre los de su sangre real y sobre su imperio» (1960: iv, 169).

Así termina su gran empresa intelectual: dando cuenta a sus parientes de la historia y del presente de un linaje que había construido un imperio. Un linaje que fue maltratado por Atahuallpa, de nuevo por Francisco de Toledo y finalmente sus miembros desperdigados, desterrados, empobrecidos y en constante actitud de reclamo. Garcilaso escribe para demostrar la legitimidad de estos linajes y para que ellos puedan recuperar parte de sus antiguos privilegios. Por eso se desilusiona de la conducta de don Melchor Carlos Inca y lo escribe para comunicar a los parientes: «Parecióme dar cuenta de este hecho para mi descargo, porque los parientes allá donde están sepan lo que pasa y no se me atribuya a descuido o malicia no haber yo hecho lo que ellos me mandaron y pidieron. Que yo holgara haber empleado la vida en servicio de los que tan bien lo merecen; pero no me ha sido posible por estar ocupado en escribir esta historia, que espero no haber servido menos en ella a los españoles que ganaron aquel imperio que a los Incas que lo poseyeron» (1960: iv, 174). Garcilaso, como ya lo indicamos, a su manera, contribuyó con sus parientes al escribir su enorme crónica. En las últimas líneas agradece a Dios: «Jesús, cien mil veces Jesús».

La justificación de la conquista

No quisiera apartarme de las razones del escritor. Me había formulado la siguiente pregunta: ¿Por qué y para quién escribió Garcilaso? Sin ninguna duda, al analizar su permanente vinculación con los linajes cusqueños, hemos encontrado varias respuestas a esta pregunta: Garcilaso escribió, sobre todo, porque quería mostrar la excelencia del gobierno de sus parientes incas y lo decía para que lo lean los descendientes de sangre real que aún vivían en el Cusco. La segunda razón, escribir para mostrar las hazañas de los españoles, que fue el proyecto deliberado de la segunda parte, convierte a su crónica —para él y sus parientes— en una gran probanza de servicios. Este hecho es muy congruente con la formación intelectual de Garcilaso y con la naturaleza de la crónica en esta época, pensada muy frecuentemente como una información

de servicios y como un instrumento para conseguir mercedes y privilegios.

Pero no quisiera insistir en esta segunda razón del escritor, manifiesta en su escritura, sino más bien auscultar lo latente, lo oculto, que emerge como una necesidad de coherencia consigo mismo y con la organización general de su obra. De nuevo podríamos preguntarnos: ¿Por qué escribir otra crónica a fines del siglo xvi? ¿Por qué la historia de una sociedad cuyo colapso se había producido hacía ya más de 70 aftos? Una razón podría ser la aspiración de Garcilaso a ofrecer una descripción más fidedigna de los hechos por su conocimiento del *runa simi* o lengua nativa. El cronista constantemente se refiere a la incomunicación del primer momento e ironiza cuando escribe sobre las pésimas traducciones de Felipillo. En el Cusco de su niñez, según su propio testimonio, ningún indígena hablaba el español. La excepción eran él y el hijo del inca Paullu. Además, refiere que luego de la conquista se había, en el campo lingüístico, producido un fenómeno inverso al que desarrollaron los incas: se extinguía el *runa simi* y resucitaban las lenguas regionales.[136]

Esto lo argumentará con relativa frecuencia: su conocimiento del quechua le permitía una mejor interpretación de los acontecimientos narrados ciegamente por otros cronistas. Esta es otra razón para escribir una nueva crónica. Además, así podría consultar la memoria familiar de sus parientes, recordar lo escuchado en su niñez o juventud o simplemente — y de una manera más moderna y práctica— consultar por correspondencia a la parentela cusquena. Así se presentaba el punto de vista de una de las noblezas andinas más importantes de aquel momento: la compuesta por sobrevivientes de las viejas *panacas* reales cusqueñas. Considerando esta perspectiva, podemos reinterpretar de nuevo parte de la crónica de Garcilaso, o incluso algunas de las más fascinantes explicaciones de la facilidad de la conquista. Los españoles conquistaron —al igual que en el caso mexicano— con rapidez los territorios andinos y sin encontrar una organizada y coherente

[136] Citando a Blas Valera afirma lo siguiente: «También es de notar que aquella confusión y multitud de lenguas que los Incas con tanto cuidado procuraron quitar, ha vuelto a nacer de nuevo; de tal manera, que el día de hoy se hallan entre los indios más diferencias de lenguajes que había en tiempo de Huayna Capac, último emperador de ellos» (1 9 6 0 : ii, 249).

resistencia indígena. Podríamos recordar la pregunta de Tzvetan Todorov cuando indaga por las *razones* de la victoria. «¿Por qué esta fulgurante victoria, aun cuando los habitantes de América son tan superiores en número a sus adversarios y que ellos combaten en su propio suelo?» (1982:59). Desde España, y aun desde los territorios andinos a inicios del siglo xvii, cuando ya las mayorías indígenas tenían una clara conciencia de las intenciones del conquistador, era poco menos que incomprensible la actitud de las noblezas indígenas: ¿Por qué no resistieron? ¿Quiénes son los culpables de la situación actual, de las desgracias del presente y de la desesperanza del futuro? Son preguntas que han podido ya comenzar a frecuentar las conciencias colectivas de las mayorías indígenas y necesariamente de las noblezas derrotadas y castigadas con la situación que vivían en esa época.

¿Por qué no resistieron? ¿Cómo construir una mitificadora apología de los incas sin abordar el tema de la facilidad y rapidez de la conquista? ¿Cómo no dar explicaciones —a sus propios parientes en primer lugar— de este hecho que inaugura las desgracias y el dramatismo en que viven los linajes cusqueños? Si la conquista fue realmente una hazaña para los españoles, ¿qué significó para los indígenas? ¿Cómo rehabilitar el prestigio de los incas frente a las mayorías indígenas agobiadas por el sistema impuesto por los españoles? La tarea no era simple y surgía como una necesidad lógica para lograr la armonía de un discurso dirigido a mostrar tanto las hazañas de conquistados como de conquistadores.

El primero en elaborar una argumentación armoniosa y lógica fue Titu CUSÍ Yupanqui, uno de los incas rebeldes de Vilcabamba, quien dictó su relato a un religioso. Este singular cronista, a la muerte de Manco Inca, y dada la minoría de edad de Sayri Túpac, fue nombrado regente y sacerdote del Sol y fue quien encabezó las guerras contra los españoles durante un largo período, con la finalidad de restaurar el antiguo orden imperial. Pero su resistencia se fue atenuando desde 1567; luego aceptó el bautizo de su hijo Quispe Titu, para luego morir, sin embargo, en la clandestinidad de la resistencia hacia el año 1571. Le sucedió inmediatamente Túpac Amaru i. Pero nos interesa Titu Cusi Yupanqui, quien en la clandestinidad dictó al religioso Marcos García su *Relación de la Conquista del Perú* (1570). Me interesa esta crónica solamente por cons-

tituir la primera formulación de lo que podría ser una explicación indígena de la facilidad de la conquista. En esta crónica encontramos las primeras huellas de las versiones que describen la sorpresa, la estupefacción y la pasividad que se posesionaron de las poblaciones indígenas, de sus noblezas gobernantes en particular.

Para responder a las preguntas que nos hemos formulado líneas arriba, Garcilaso, en primer lugar, parte de las explicaciones del padre José de Acosta: la conquista fue facilitada por las hostilidades entre los hermanos que se disputaban el poder y porque consideraron a los «cristianos como gente venida del cielo» (1960: iii, 75). Luego, a partir de estas ideas centrales que las encontramos también en la crónica de Titu Cusi Yupanqui, realizará sus singulares desarrollos citando —sin lugar a dudas— a la dinámica tradición oral cusquefta de los linajes derrotados. Con este objetivo, Garcilaso hace decir a Manco Inca: «Todo lo cual, bien mirado, nos dice a la clara que no son obras de hombres, sino del Pachacamac; y pues él los favorece y a nosotros desampara, rindámonos de grado, no veamos más males sobre nosotros» (1 9 6 0 : iii, 139). Antes ya Garcilaso había indicado que a la muerte de los incas rivales los indios «quedaron como ovejas sin pastor; sin tener quién los gobernase en paz ni en guerra, ni en beneficio propio, ni en daño ajeno» (1960: ra, 73). Más bien competían, estos bandos opuestos, en colaborar con los españoles con la finalidad de ganar algunos privilegios. Manco Inca será la actitud opuesta. Encarnará la esperanza y buscará refugio en espera de tiempos mejores.[137]

Luego Garcilaso dirá que los dioses andinos, «los demonios», enmudecieron a la llegada de los nuevos y verdaderos dioses. Primero dejaron de comunicarse con la gente de Huáscar, pero luego sucedió lo mismo con los sacerdotes que acompañaban a Atahuallpa:«(...) por lo cual nació en los indios universalmente un miedo y asombro de no saber la causa del haber enmudecido sus oráculos; aunque no dejaron de sospechar que lo hubiese causado

[137] Garcilaso le hace decir las siguientes palabras: «Yo me voy a las montañas de los Antis para que la aspereza de ellas me defienda y asegure de estos hombre, pues toda mi potencia no ha podido. En ellas viviré quieto, sin enojar a extranjeros, porque no os maltraten por mi causa» (1 9 6 0 : iii, 139). Hay, evidentemente, en este mensaje vehiculado por la tradición oral cusqueña, una actitud de resignación, de abandono y de pasividad que no correspondía con la real actitud guerrera de Manco Inca.

la venida de la nueva gente a su tierra. Por lo cual temían y respetaban a los españoles más y más de día en día como a gente tan poderosa que quitaba la habla a sus oráculos, y les confirmaron el nombre de Viracocha, que era un dios que ellos tenían en mayor veneración (...)» (1960: iii, 59-60). Evidentemente, no es difícil desentrañar las intenciones del cronista: considero que trata de convertir un encuentro bélico infortunado, la derrota de sus parientes, en una guerra religiosa en que los dioses verdaderos cristianos acallan a los dioses falsos, o demonios.

Pero Garcilaso no solamente refiere esta falta de comunicación entre los indígenas y sus dioses, sino también indica una abundante argumentación que va de la enumeración de portentos, agüeros, hasta el detalle de signos extraordinarios que parecían anunciar la llegada del colapso final de un imperio.[138] Los viejos capitanes de Huayna Cápac, aún sobrevivientes en la niñez del cronista, lloraban al narrar la multiplicación de estos signos que anunciaban el derrumbe del imperio. Además, en el famoso capítulo 15 del libro noveno, titulado «Testamento y Muerte de Huayna Capac y el pronóstico de la ida de los españoles», explica la profecía de este inca sobre la llegada, después de su gobierno, de gente extraña. Garcilaso hace decir a Huayna Cápac: «Yo os mando que les obedezcáis y sirváis como a hombres que en todo os harán ventajas; que su ley será mejor que la nuestra, y sus armas poderosas e invencibles más que las nuestras. Quedaos en paz, que yo me voy a descansar con mi padre el sol que me llama» (1960: ii, 354). Como buscando un mayor dramatismo, Garcilaso refiere que conversando con Juan Pechuta, viejo capitán de Huayna Cápac, en presencia de su madre, le preguntó: «Inca, ¿cómo siendo esta tierra de suyo tan áspera y fragosa, y siendo vosotros tantos y tan belicosos y poderosos para ganar y conquistar tantas provincias y reinos ajenos, dejasteis perder tan presto vuestro imperio y os rendisteis a tan pocos españoles? Para responderme —dice el cronista— vol-

[138] Los signos, presagios, portentos ya han sido abundantemente mencionados y estudiados para volver sobre ellos. Solamente me limito a señalar los siguientes hechos mencionados por el cronista: un águila real que cae muerta en la plaza del Cusco durante la fiesta del Inti Raymi, grandes terremotos y temblores que sacudieron las costas, las crecientes del mar, la mayor frecuencia de cometas en el cielo, los círculos de la Luna que serán dramáticamente interpretados por los sacerdotes (1960: II, 353).

vió a repetir el pronóstico acerca de los españoles que días antes había contado y dijo que como su Inca les había mandado que los obedeciesen y sirviesen, porque en todo se les aventajarían» (1960: ii, 355). Con gran habilidad literaria, Garcilaso pone en labios del viejo capitán Juan Pechuta la pregunta que le preocupaba y que constituía el asunto clave para descargar de cualquier culpa a los linajes vencidos. Tiene un dramatismo mayor que la pregunta de Todorov y una respuesta, sin lugar a dudas, inventada por los linajes derrotados luego de la conquista, que le permite crear una coherente argumentación ficticia.

Pero también elementos que pudieron ser muy reales para explicar el desconcierto de los indígenas en el encuentro inicial: el temor a los caballos. Asegura que en la época que vivió en el Cusco no había ningún indio herrador, ni vio ninguno que montara a caballo. Por todas estas explicaciones los españoles fueron celebrados a su llegada al Cusco en 1533: «Fueron recibidos con grandísimo acompañamiento, fiesta y regocijo, con muchos bailes y danzas, con arcos triunfales puestos a trechos en las calles, hechos de muchas y diversas flores, las calles cubiertas de juncia (...) dijéronles que como a gente divina les daban por aposento la casa del mayor y más querido rey que tuvieron (Amarucancha, casa de Huayna Capac)» (1960: iii, 60). Esta descripción no difiere mucho de la ofrecida por Juan de Santacruz Pachacuti. ¿Cuáles fueron las verdaderas razones para ofrecer este ostentoso recibimiento a los españoles en el Cusco de 1533? La respuesta parece muy evidente: los españoles venían de ejecutar a Atahuallpa y de devolver el *llautu* imperial a los linajes cusqueños. Estamos, pues, frente a una celebración por razones políticas muy terrenales y para congraciarse con un potencial pero impredecible aliado. La elaboración mítico-religiosa de Juan Pechuta, o de los linajes nobles cusqueños, pudo estar también en las mentalidades de los cusqueños que recibieron a los españoles, pero de ninguna manera descarta el hecho de que hasta este momento los españoles aparecían como sus mejores aliados para terminar con los últimos atahuallpistas.

Podríamos intentar un breve resumen de la argumentación garcilasiana para explicar la facilidad de la conquista o la ausencia de resistencia indígena frente al invasor. Convierte un hecho bélico, enfrentamiento entre españoles e indígenas, en una suerte

de guerra religiosa que se transforma — al convertirla en un enfrentamiento entre Dios y el demonio - en una victoria para los indígenas. Luego los signos, los presagios, los portentos que, coincidiendo con la profecía de Huayna Cápac, anunciaban la caída del imperio, predeterminaron una conducta — dictada por Huayna Cápac en su testamento — fatalista frente a la adversidad cósmica. ¿Cómo buscar culpables frente a un hecho de esta naturaleza? ¿Cómo acusar a los linajes cusqueños —cegados por sus enfrentamientos de facciones— de no percibir con claridad las reales intenciones de los invasores extraños? Todos los linajes, de esta manera, quedaban exentos de culpa y de responsabilidad frente a las desgracias que había generado el sistema colonial.

La utopía retrospectiva: el imperio inca

Aquí sería oportuno recordar, aunque sea brevemente, la interesante división de los cronistas del incario ofrecida por Raúl Porras (1962:38-47): a) pretoledanos (1551-1568); b) toledanos (1569-1581); y c) postoledanos o garcilasistas, de fines del siglo xvi e inicios del xvii. El primer grupo estaría encabezado por Pedro Qeza de León y se caracterizaría por un mejor conocimiento de la historia, las lenguas y la cultura indígenas. Se percibe un leve aliento lascasiano en el mensaje de estos cronistas y una simpatía por las poblaciones indígenas derrotadas. El segundo grupo, dentro del cual encontramos a cronistas que escribieron bajo la influencia de la política toledana, se caracteriza por tratar de justificar la conquista, legitimar la colonización y desprestigiar el gobierno de los incas. Ellos sostenían en resumen que: el imperio fue una organización política de origen tardío, los incas fueron más bien gobernantes tiránicos y despóticos, la expansión incaica fue producto de la guerra y acusan también a los incas de permitir los sacrificios humanos de niños. Dentro de este ambiente de ideas se ejecutará la política toledana y se terminará, de manera violenta, con la última resistencia armada de los incas. El último grupo, los cronistas posto-ledanos o garcilasistas, escribieron en una época mucho más tardía y encarnaron una reacción antitoledana. Dentro de ellos tendríamos que incluir al fabulador Miguel Cabello Valboa, que reducirá la historia de estos hechos a un romance simbólico entre una india y

un español; a Martín de Murúa, Anello Oliva, Juan de Santacruz Pachacuti, Guaman Poma de Ayala, el fantasioso Fernando de Montesinos y al mismo Garcilaso de la Vega. En todos ellos predomina una visión favorable a los indígenas, de dura crítica a la conquista y al sistema colonial, de mitificación de los tiempos pasados y de explicación fabulosa de muchos acontecimientos. Esta es la época de propensión utópica.

Dicha actitud no será, por supuesto, la creación caprichosa de un grupo de intelectuales o cronistas españoles pro indígenas, o de mestizos melancólicos o de indios que buscaban defender sus intereses personales o familiares. Considero más bien que ellos son los intérpretes de sus realidades, de sus grupos sociales, étnicos o familiares. Ellos transmiten las nuevas ideas, sensibilidades y actitudes de los indígenas frente al fenómeno colonial y el recuerdo de los tiempos pasados. Diferentes voces comienzan a traducir los cambios que afectan a las mentalidades indígenas y españolas de esta época. Nuevamente los cronistas se convierten en los vehículos de transformación de lo oral en expresión escrita.

De lo oral a la expresión escrita

Garcilaso fue muy consciente de su itinerario intelectual: traductor, escribiente y comentarista. Lo dijo en repetidas ocasiones, al referirse a su obra mayor, los Comentarios reales, que solamente buscaba comentar —y así ampliar o corregir— lo que se había escrito sobre los incas, la conquista y los hechos de los españoles en los Andes. Por eso es que cita abundantemente el texto perdido de Blas Valera, al juicioso Zarate, al agudo Gomara, los desarrollos profundos de José de Acosta y de Jerónimo Román y Zamora, lo mismo que la Crónica de Cieza. Así también; a través de estos cronistas, citó a Polo de Ondegardo y Cristóbal de Molina, el Cusqueño (Riva-Agüero,1952:52).

Nuestro cronista era muy consciente de sus limitaciones:«(...) de manera que no decimos cosas nuevas, sino que como indio natural de aquella tierra ampliamos y extendemos con la propia relación, la que los historiadores españoles, como extranjeros, acortaron por no saber la propiedad de la lengua, ni haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades, como yo las mamé» (1960: ii, 58).

Es decir que su originalidad, según su propio criterio, estaría en el conocimiento de la lengua nativa y en la utilización de las tradiciones orales que escuchó. Desde esta perspectiva, sigue en su papel de traductor. Él tuvo clara conciencia de este hecho: «Esta larga relación del origen de sus reyes me dio aquel inca, tío de mi madre, a quien yo se la pedía, la cual yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana, aunque no la he escrito con la magestad de palabras que las de aquel lenguaje tienen (...) Otras cosas semejantes, aunque pocas, me dijo este Inca en las visitas y pláticas que en casa de mi madre se hacía, las cuales pondré adelante en sus lugares (...)» (1960: ii, 29). Por eso se preocupó de describir la importancia que tuvo la memoria oral en el imperio, se empeñó en mostrar las formas de transmisión, el significado del *quipu,* el papel de los *amautas,* e insistió en describir a los rituales como las ocasiones en que se renovaban los recuerdos.

Garcilaso era, pues, consciente de ser el intérprete de las tradiciones orales cusqueñas, de la historia oficial, del recuerdo conservado y transmitido por los linajes conquistadores. Por eso es que esta versión, que hubiera parecido normal en tiempos prehispánicos, aparece como una mitificación e idealización en los duros tiempos coloniales. Pero es necesario volver a indicar que este cronista no solamente se limitó al uso de crónicas publicadas o inéditas, a la tradición oral, sino que también consultó sobre materias diversas a sus parientes residentes en el Cusco. Podríamos mencionar numerosos testimonios. El mejor podría ser la estrecha relación que mantuvo con los linajes cusqueños, las visitas que recibía en Córdoba o el recurso a una lenta correspondencia. La siguiente cita es un ejemplo típico: «Cuando yo salí del Perú, que fue el año 1560, dejé en el Cusco cinco indios que tañían flautas diestrísimamente por cualquier libro de canto de órgano que les pusiesen delante: eran de Juan Rodríguez de Villalobos, vecino que fue de aquella ciudad. En estos tiempos, que es ya el año de mil y seiscientos y dos, me dicen que hay tantos indios tan diestros en música para tañer instrumentos que dondequiera se haya muchos» (1960: ii, 78-9). Así compara el temor de los indios a los caballos, la difusión de los cultivos europeos, la mejor comunicación entre indios y españoles; por supuesto, conocía muy bien lo que sucedía en el Cusco y en el

virreinato en general. Su crónica no es simplemente un libro de historia, ni una recopilación de tradiciones orales familiares, ni solamente la transmisión de recuerdos dorados por la nostalgia; es también, al mismo tiempo, la traducción de lo que ciertos grupos sociales cusqueños pensaban sobre sí mismos y sobre su propia situación colonial. Era un libro de historia, antropología y sociología política de la época.

Los *mecanismos de idealización*

Uno de los mejores estudios sobre Garcilaso lo realizó indudablemente José de la Riva-Agüero en su tesis de 1910 (1952), denominada *La historia en el Perú.* En ella describe de manera magistral los tres mecanismos de idealización o alteración de la historia inca en la obra de Garcilaso:

> La materia histórica contenida en la primera parte de los *Comentarios reales,* ha recibido una triple idealización, o, lo que es lo mismo, una triple alteración: *la primera* de manos de los propios quipocamayos y oficiales reales, que no han podido consignar en los quipos y en los cantares los hechos desfavorables y dañosos al prestigio del trono y de los príncipes, que se han visto obligados a disfrazar las faltas y a ocultar las usurpaciones y las derrotas, que han formado, en suma, como ministros del más absoluto de los gobiernos, una perfecta historia cortesana; *la segunda,* de mano de los incas parientes de Garcilaso y de los indios en general, los cuales, después de la destrucción de la monarquía peruana, se han sentido inclinados, por muy explicable sentimiento, a amar sus leyes e instituciones mucho más desde que las habían perdido, y a imaginarlas todavía más suaves y bienhechoras de lo que en realidad fueron; y *la tercera,* de manos de Garcilaso, que inconscientemente ha embellecido también el cuadro, llevado del amor a su patria y a su sangre, y del encanto que en la senectud ejercen las memorias de la niñez. Hay que levantar, con sucesivos esfuerzos, estas tres capas superpuestas para descubrir la verdad; pero no es empresa imposible. De las tres deformaciones dichas que ha padecido la historia incaica, la primera y la segunda son comunes a todos los cronistas sin excepción; y la tercera, privativa de Garcilaso, es la menos importante y hoy la más

> fácilmente reparable con la ayuda de los restantes autores. (RIVA-AGÜERO 1952; 107-8).

La cita anterior es una hermosa formulación de lo que estoy estudiando y casi no necesita ningún desarrollo adicional. La podría asumir en su totalidad. Pero debo indicar que, por las características de este libro, destinado fundamentalmente a analizar las mentalidades andinas del siglo xvii, no me interesa por el momento «levantar estas tres capas superpuestas para descubrir la verdad». R. Tom Zuidema no estaría de acuerdo, o no consideraría posible, que a través de un esfuerzo intelectual heurístico y hermenéutico en el mejor estilo de la tradición positivista alemana, se pueda llegar a la «verdadera historia inca». Es muy probable, según el parecer del mismo Zuidema expresado en varios ensayos, que la historia «oficial inca» fuera un relato mítico poco interesado en recordar la «historia verdadera» a la manera occidental, sino más bien preocupado en explicar los hechos dentro de esquemas y moldes predeterminados. Por eso considero que el trabajo de «levantar esas capas» podría ser difícil y no siempre fructífero.

Esa mitificación de la historia, que era oficio cotidiano de los funcionarios incas encargados de conservar la memoria de los hechos o la biografía de los reyes incas, respondía evidentemente a los intereses de la aristocracia cusqueña en el control del poder. Era, sin lugar a dudas, una versión ideologizada de la historia en función de sus intereses, de su permanencia en el poder y de su legitimidad frente a las mayorías de los linajes, u otras aristocracias andinas, sometidas como consecuencia de la expansión inca. Esta era la historia conservada por el trabajo de ciertos especialistas en memoria oral, quienes frecuentemente la convertían en breves relatos versificados que se recitaban durante los grandes rituales político-religiosos en el Cusco. Ellos eran los profesionales en «dorar» la historia, en mitificarla. ¿Podríamos acaso imaginarnos lo que sucedió luego del colapso y conquista de este imperio por la extraña gente venida de occidente? Riva-Agüero de nuevo nos dio una respuesta llena de sugerencias en la línea de nuestra reflexión: «Todas las aristocracias propenden a encarecer y hermosear lo pasado, porque en él tienen los títulos de su poder y su consideración, y las aristocracias depuestas y arruinadas, con mucho mayor empeño y ahínco, porque en él encuentran consuelo para sus des-

gracias y humillaciones y satisfacción para el herido orgullo. (...) Juzgúese cuáles serían las ponderaciones de aquellos Incas, aficionados por carácter a lo extraordinario y sobrenatural, y caídos de tan alto a tan bajo, de la situación de seres, no ya privilegiados, sino semidivinos, a la de pobres y vejados súbditos» (1952: 28). Indudablemente que las aristocracias arruinadas, como la conformada por los descendientes de las doce *panacas* que envían memoriales a Garcilaso para solicitar estérilmente la restitución de sus derechos, fueron un importante mecanismo de idealización de la historia inca. Y fueron ellos, como el viejo capitán Juan Pechuta y el tío Cusi Huallpa, quienes ofrecieron a Garcilaso su propia versión de la historia inca, de la conquista, de la fatalidad de los hechos y de la consecuente conducta de los indígenas que no se atrevían a desoír la profecía testamentaria de Huayna Cápac. El imperio cayó no tanto por el poderío y las armas de los españoles, sino por la fuerza de la fatalidad de la historia indígena.

Garcilaso mismo, viviendo en España, lejos de un mundo indígena en ruinas y sumido en la nostalgia y contemplación admirativa del pasado, también fue afectado por una propensión utópica que más bien provenía de las profundidades de la historia occidental. En 1516 se había publicado la *Utopía,* de Sir Thomas Moro, y su influencia, a fines del siglo xvi, era bastante notoria y considerable en toda Europa. El mismo Garcilaso, tal como lo ha sostenido José Durand en varios estudios, tenía definitivamente una fuerte influencia neoplatónica, recibida de los *Diálogos de amor,* y también una tendencia al estoicismo providencialista que parece atravesar sus *Comentarios reales.* Varios autores, si no la mayoría, han reconocido el predominio de su formación occidental en sus obras, lo cual subsumió a lo indígena a planos irreconocibles de segunda categoría. Nathan Wachtel, en un estudio de 1971, afirmó que Garcilaso encarnaba una aculturación contraria a la que encontramos en las obras de Guaman Poma; el primero pensaba lo andino a través de los esquemas occidentales. Tanto el tiempo como el espacio, a pesar de hacer referencias a viejos principios andinos, se ordenan de acuerdo con las categorías europeas.

Para volver a la propensión utópica tendría que decir que Garcilaso escribe bajo el influjo de lo que se podría denominar la utopía cristiana. Una formulación ficticia nacida en un mundo

atravesado por conmociones como el descubrimiento del Nuevo Mundo (incluidas las nuevas civilizaciones), el fin de los tiempos feudales, la reforma de la Iglesia, el renacimiento cultural (que implicaba casi una revolución de la cultura y de las sensibilidades frente a la vida), el nacimiento de los estados absolutistas y el desarrollo de un mayor apego a la vida terrenal. Todos estos cambios, que afectaban principalmente a las viejas aristocracias europeas, que se sustentaban en ideologías feudales, crearán la sensación de tiempos revueltos, de desequilibrios estructurales, de crisis social y de necesidad de plantearse soluciones futuras. Así como San Agustín, el famoso obispo de Hipona que vivió durante el colapso del mundo romano (354-430), formuló su propuesta de una salvación celestial en la Ciudad de Dios, en la vida del más allá, y convirtió a la vida terrenal solamente en una oportunidad para lograr esa felicidad eterna, los utopistas del Renacimiento —en una situación estructuralmente semejante— formularon también utopías cristianas como una forma ficticia de sociedades mejor organizadas, más armónicas y más justas que aquéllas en las que ellos vivían.

En ambos momentos, frente a cambios tan grandes y extraordinarios, se pensaba que la solución ya no podía encontrarse en este mundo, sino en el «más allá» o en los idealizados tiempos pasados. Garcilaso escribió casi al mismo tiempo que Francis Bacon (Nueva Atlántida, 1614), Tommaso Campanella (Cuta de Sole, terminada en 1602 y publicada en 1623) y otros utopistas de menor dimensión que escribían en otros países europeos. No se conocen influencias directas de los utopistas en Garcilaso. Al menos así lo sostiene J. Durand: «No consta que el Inca leyese a Moro, pero bien pudo ser» (1975:295). Es indudable que su formación neoplatónica, evidente sobre todo en la primera parte de sus Comentarios reales, le permitió pensar mejor la historia inca dentro del esquema general de su obra. Su neoplatonismo le posibilitó idealizar la historia inca y al mismo tiempo narrar las «hazañas de los españoles»; elogiar a su padre el conquistador y enorgullecerse en su parentela materna, los conquistados; mostrar la valentía de los soldados hispanos y a la vez explicar la pasividad casi mística de los indígenas frente al hecho fatal de la conquista. Esta formación lo condujo a buscar la armonía entre los opuestos, por más irreconciliables que ellos fueran. Desde nuestra época aparece como una ambigüedad, un

entrampamiento político, un desmesurado oportunismo, un afán utópico de reconciliar extremos, pero en su época fue una postura intelectual corriente, lógica y adecuada. Garcilaso era un hombre de su tiempo, tanto en su relación con la cultura occidental como en su acercamiento a las ideas y sensibilidades que circulaban dentro de las noblezas andinas derrotadas.

Podríamos ahora agregar, como para ampliar los mecanismos brillantemente descritos por Riva-Agüero en 1910, que también debemos considerar —como otro de los mecanismos importantes de idealización— la propensión utópica que afectaba, a través del neoplatonismo principalmente, los medios intelectuales europeos. No es solamente la nostalgia, la melancolía, la marginación social, la vejez, las que conducen a Garcilaso a una irracional alteración de los hechos históricos para presentarlos idealizados. Considero que Garcilaso, cuando escribía desde Córdoba, lo hacía para su parentela cusqueña, en función de las expectativas de esta «aristocracia derrotada», para reivindicarla y para convencer al rey, en el buen estilo de Guaman Poma, de restituir las mercedes o privilegios perdidos. Entonces, ¿por qué reducir toda la idealización a mecanismos inconscientes que provenían de las viejas tradiciones andinas, de la nostalgia de las aristocracias derrotadas y de la melancolía del cronista? Creo que todo esto debe considerarse, a condición de no olvidar que Garcilaso se sintió un hombre comprometido con las noblezas cusqueñas y escribió para desagraviarlas. Más aún, considero que ellas se expresaron a través de Garcilaso. Este proyecto, rehabilitar a las noblezas cusqueñas, era un programa político indígena muy terrenal, pero no por eso menos utópico.

La segunda u topía andina: el imperio inca

La primera utopía andina, no considerando el tiempo del cronista, sino el del pueblo que la formula, vendría a ser la utopía de Guaman Poma, que proponía —también desde el punto de vista de las noblezas derrotadas por los incas— un regreso a una edad de los poderíos regionales étnicos anterior a la expansión cusqueña. Ahora estamos frente a la segunda utopía, la que comenzó a ser construida por los mismos funcionarios quechuas encargados de

moldear la tradición oral, y que luego será retomada y desarrollada por las despojadas aristocracias cusqueñas.

La presentación detallada de los matices utópicos o de la versión idealizada de la historia inca es tema suficiente para un estudio mayor; por eso me limitaré a lo estrictamente esencial. Los incas, según el cronista, encarnaban el primer gran desarrollo material, social y político en las regiones andinas. Garcilaso, llevado por las oficiales versiones cusqueñas, alteró la realidad de los hechos y ocultó los desarrollos anteriores que sí fueron celebrados por Guaman Poma. Anula, quizá en su afán premeditado de considerar al Cusco como la Roma del Nuevo Mundo, la importancia de todos los desarrollos previos y presenta más bien a los incas como los introductores de los grandes dioses, la agricultura, la ganadería, la metalurgia y los sistemas sociopolíticos más organizados y estables. Sostiene que pueblos anteriores, como por ejemplo los huancas, comían y adoraban a los perros. Por eso los llamaban «huanca come perros» (1960: ii, 207).

Si los incas trajeron la civilización a los Andes, entonces ¿qué pudo haber significado la expansión cusqueña? Sin lugar a dudas, bienestar, mejoramiento y un sistema de vida más justo. Por eso afirma que la expansión incaica, en la casi totalidad de los casos, se realizó pacíficamente. Antes de atacar y conquistar, persuadían a las noblezas gobernantes para que se sometieran pacíficamente y así se beneficiaran de la civilización inca. Para Garcilaso, como para los europeos la expansión ultramarina, era en primer lugar una empresa civilizadora, luego religiosa y finalmente política. Aquí el cronista mestizo, como demostrando su manejo y conocimiento de la historia europea, hizo del imperio inca la Roma de los Andes, lo imaginó desempeñando también una labor preparatoria a la difusión del cristianismo y hasta describió los signos, anuncios y profecías que igualmente se observaron a la caída del mundo antiguo.[139]

[139] Este es un tema que ha sido estudiado. ¿Cuánto hay de verdad en los signos, anuncios extraordinarios y profecías que pronosticaron el fin del imperio romano y los que Garcilaso muestra correspondientes al imperio inca? ¿Cuánto influyó la explicación sobre el fin del imperio romano en la explicación construida por Garcilaso al abordar el proceso de la conquista española en los territorios andinos? En el libro de Edward Gibbon, *The decline and fall of the Roman Empire* (ed. Penguin Books, 1980), consultar en particular el capítulo xiii; la descripción de

El inca, en los *Comentarios reales,* fue presentado como un *huacchacuyac,* como indica John V. Murra, «amoroso y amigable con los débiles» (1978:176); una suerte de padre benefactor o gobernante generoso con sus súbditos. ¿Ficción, realidad o peculiar imagen de un rey andino? Una noción de gobernante que, luego de los estudios de Murra, quien enfatiza la importancia de los principios de reciprocidad y redistribución en el funcionamiento real y en la ideología que sustentaba al Estado inca, ha comenzado a ser aceptada como verdadera dentro de la etnohistoria actual.[140] Pero Garcilaso fue aún más allá de lo que ha podido ser una ficción ideológica; llegó incluso a mencionar que ellos hablaban una lengua que los demás no entendían, «ni les era lícito aprenderla como lenguaje divino». Luego agrega: «Esta me escriben del Perú que se ha perdido totalmente», como para demostrar que él no era el autor de estas fabulaciones.

La justicia inca no solamente la limita a un código de sanciones, prohibiciones y penas, sino a algo mucho más amplio. A una moral de justicia y a un sistema social que no admitía la desigualdad. La igualdad social podría estar representada en que todos eran «paridos y criados, sin distinción de ricos a pobres, ni nobles a plebeyos». Nadie pedía limosna. Los ricos, citando lo dicho por Blas Valera, eran los que tenían «muchos hijos y familias».

Garcilaso idealiza el imperio cuando habla de sus grandes tesoros o de sus gigantescos canales de regadío, como de aquella «acequia que atraviesa todo el Cuntisuyo y corre de sur al norte más de ciento y cincuenta leguas por lo alto de las sierras más altas que hay en aquellas provincias» (1960: ii, 183). En la distribución de estas aguas no había ninguna distinción, «no era preferido el más rico, ni el más noble, ni el privado o pariente del curaca, ni el mismo curaca, ni el ministro o gobernador del Inca» (1960: ii, 153). Esta misma justicia distributiva se observaba en el trabajo: empezaban labrando las tierras de los pobres y terminaban con las del

portentos como temblores, lluvias abundantes y grandes mareas que fueron interpretados como signos que anunciaban el fin del mundo.

140 Garcilaso afirma al respecto: «El otro nombre fue llamarle Huacchachuyac, que quiere decir amador y bienhechor de pobres, para que, como el primero significaba las grandezas de su ánimo, el segundo significaba los beneficios que a los suyos había hecho; (...) También llamaban los indios a este su primer rey y a sus descendientes Intip Churin, que quiere decir hijo del sol; pero este nombre más se

inca: «(...) beneficiábanlas en común, iban a ellas y a las del sol todos los indios generalmente con grandísimo contenió y regocijo, vestidos de las vestiduras y galas que para sus mayores fiestas tenían guardadas (...). Cuando barbechaban, que era entonces el trabajo de mayor contento, decían muchos cantares que componían en loor de sus Incas, trocaban el trabajo en fiesta y regocijo, porque era en servicio de su dios y de sus reyes» (1960: ii, 151). La justicia —de acuerdo con el cronista— también la encontramos expresada en el reparto de la tierra: todos debían tener la cantidad necesaria. El tributo, decía, expresado en trabajo, no era excesivo y se pagaba labrando las tierras del Sol, del inca y participando en los grandes trabajos públicos.

Garcilaso llega incluso a sostener que los incas, al difundir el culto de grandes dioses, prepararon el terreno para la catequesis cristiana. También presentó, como lo encontramos en Guaman Poma y Santacruz Pachacuti, una suerte de cristianización previa desarrollada en la época inca. Afirma también que prohibieron las bebidas alcohólicas: «Los incas lo prohibieron por ser tan violento para la embriaguez. Después acá me dicen que se ha vuelto a usar por algunos vicios» (1960: ii, 306). Aquí encontramos una rápida comparación, a partir de la embriaguez, entre la época inca y la Colonia. La degradación no necesita enfatizarla.

Finalmente, sería interesante anotar que si bien Garcilaso fue el eje de la idealización, frecuentemente citó a Blas Valera al describir los rasgos utópicos de la sociedad inca. Ambos mestizos, uno hijo de una mujer cusqueña y el otro de una indígena de las noblezas indias de Chachapoyas. Los dos viven casi durante la misma época, uno en España y el otro en los territorios coloniales. Ambos parecen coincidir en el origen paulatino del imperio, la bondad de sus gobernantes y en sus campañas de expansión pacíficas. Esto nos podría demostrar que la creación de la utopía andina no es solamente el producto de las solitarias reflexiones de un anciano

lo daban por naturaleza, como falsamente lo creían, que por imposición» (1960: ii, 37). Contrariamente Guaman Poma, quien defendía una versión contraria, nos habla de la abundante cantidad de incas en la época prehispánica.

[141] Garcilaso era plenamente consciente del abuso del alcohol luego de la conquista y por esto quizá exageró, como para mostrar lo contrario, las prohibiciones incas que posiblemente deben haber estado más bien relacionadas con el ritual y los cultos religiosos.

intelectual mestizo, imbuido de añoranza por la tierra lejana. Blas Valera, quien escribió su crónica en latín en los territorios andinos, lo que hizo fue escribir los relatos legendarios de los descendientes de las noblezas periféricas. Lo que de alguna manera probaría que, hacia fines del siglo xvi, las rivalidades habían comenzado a dar paso a la unificación, la antipatía a la simpatía y el rechazo al respeto y veneración de la sociedad inca. Por todo eso me parece excesivo cuando Menéndez y Pelayo calificó a los Comentarios reales de «novela utópica, como la de Tomás Moro, como la Ciudad del Sol de Campanella; como la Océana, de Harrington; el sueño de un imperio patriarcal y regido con riendas de seda de un siglo de oro gobernado por una especie de teocracia filosófica» (en RIVA-AGÜERO 1952:46). Cada vez más la etnohistoria actual nos enseña que los Comentarios reales no retratan la realidad histórica, pero sí la mítica, la ideológica y las mentalidades de la época. Por lo tanto, es un testimonio de verdades que hay que saber leer e interpretar.

Pero de todas maneras Garcilaso, como todos los cronistas del siglo xvi sobre todo, es un hombre comprometido con las pasiones, las facciones, las expectativas y las angustias de su época. Este es un rasgo fundamental de las crónicas y los cronistas. Historiadores, fabuladores, finos constructores de argumentaciones, parciales e interesados. Así era Garcilaso. Por supuesto que impactan sus simpatías y antipatías; su idealización de los incas y su demonologización de los funcionarios españoles en Indias. Como en el caso de la pintura que hace del virrey Toledo. En él se expresan las nuevas sensibilidades que recorren el mundo andino a inicios del siglo xvii, que miran y poetizan el pasado como una forma de evasión de las realidades presentes y también como una búsqueda de nuevas y mejores alternativas frente a los tiempos de la miseria y el dolor implantado por el sistema colonial. No es un discurso desinteresado, ni ingenuo, ni fortuito, el de Garcilaso. Todo lo contrario. Responde a todo un razonamiento, a un enorme proyecto intelectual, a pequeños intereses personales y también a los de su propio grupo social que había preferido enfrentar la triste realidad colonial.

Sus Comentarios reales constituyeron una abierta apología a la historia inca y también una crítica serena, casi furtiva, de la época colonial. Por alguna razón, no misteriosa sino muy política, tanto La Florida de 1605 y los Comentarios reales de 1609 se publicaron en

Portugal y no en España, en Lisboa y no en Madrid. Pero estas publicaciones fueron autorizadas en España, porque los mensajes políticos quizá eran menos evidentes que la dura y tosca propuesta de Guaman Poma. Pero en su crónica también encontramos esa vocación restitutiva difundida por la prédica lascasiana. José Durand sostuvo al respecto: «Mi tesis es que con la influencia del padre Vitoria y Las Casas, a quien leyó, Garcilaso sostiene, a lo largo de todos los Comentarios reales, que los legítimos señores del Perú eran los Incas. No sólo eso, sino que habla muchas veces de "restitución", que es un término muy típico de Las Casas. Uno de los autores en quien más se funda el Inca es Cieza de León, que estuvo muy influido por los dominicos — amigos de Las Casas — y Cieza, al final de su vida, como lo mostró el testamento que encontró Miguel Maticorena, le dejaba sus manuscritos en herencia a Las Casas. Es impresionante el drama del inca, quien, por un lado, defiende el «legítimo señorío» de los incas y, por el otro, no renuncia ni niega el mundo paterno en el que vive. El Inca estaba, desde cierto punto de vista, muy hispanizado, aunque podría ser cierto que su espíritu, como lo dijo Luis E. Valcárcel, fuera «profundamente indio» (1981).

Los quinientos ejemplares de los Comentarios reales que se encontraron en su biblioteca, en 1616, luego de su muerte, podrían invitarnos a pensar que una misteriosa razón los sacó de la circulación. Tampoco es extraño que la segunda edición española de los Comentarios reales sólo se publicara en 1723 y luego ninguna otra hasta el siglo xix. Tampoco es extraño que haya sido publicado, en el siglo xvii, más veces en francés que en español. No quisiera pensar que todo esto fue fortuito. El 21 de octubre de 1781, luego de debelada la rebelión y ejecutado Túpac Amaru II, el gobierno colonial ordena recoger todos los ejemplares de los Comentarios reales, «para que los naturales del Perú — que en aquellos momentos sólo se interesaban por un aspecto de la obra — no aprendieran en ellos muchas cosas perjudiciales» (MIRÓ QUESADA 1948:184). Esto tampoco fue fortuito. En casi dos siglos, la obra de Garcilaso se había convertido en un libro peligroso; un dogma para las rebeldes noblezas indígenas. El libro había sido leído como el autor lo quería. Las diferentes lecturas que podemos hacer de Garcilaso es lo que confunde. No sabemos cómo se leyó o interpretó a Garcilaso

en el siglo xvii en las regiones andinas. Quizá fue un libro de lectura en los colegios de *curacas;* quizá sus imágenes históricas principales, a través de las tertulias y de las conversaciones, pasaron de las salas de lecturas de los hombres cultivados de la época a las aglomeraciones campesinas sedientas de esta clase de versiones. En cualquier caso, la relación entre el mundo andino y Garcilaso es evidente en toda su obra. El cronista recoge las imágenes históricas de las tradiciones orales que escuchó, o de las informaciones que recibió del Cusco, y las transforma en texto escrito. Luego el texto, a través de diversos mecanismos, será devuelto a esas mayorías sin escritura y sin posibilidades de lectura. En este vaivén, la imagen del inca ganará en colorido, prestigio, veneración, e invadirá el folclore, el arte y la cultura popular en general. Este movimiento pendular, primero de las mayorías a las élites y luego en sentido contrario, de los intelectuales a las mayorías, que enriqueció la noción de purgatorio en la Europa medieval, contribuirá también en el mundo andino a la emergencia de una nueva imagen histórica de la sociedad inca, que impulsará esa revolución en las mentalidades populares que me empeño en denominar el nacimiento de la utopía andina.

II
Los curacas: imaginación realidad, aculturación y reto social

El noble indígena en la imaginación literaria

Entre los grandes poemas épicos escritos por españoles en el siglo xvi, podemos señalar La Araucana (1569) de Alonso de Ercilla y El arauco domado (1596) de Pedro de Oña. Ambos pertenecen al ciclo que se suele llamar de «La Araucana» (SÁNCHEZ 1 9 5 1 : iii, 43). Una poesía de sorpresa, de admiración, de elegía al recordar la conquista de Chile y la heroica resistencia indígena. Para los inicios del xvii podríamos mencionar a Juan de Miramontes y Zuázola y su Armas Antárticas (1608-1615) y a Diego de Hojeda y La Cristiada (1609). En ambos también hallamos una apología a la conquista y una enorme entrega espiritual al cristianismo. Juan de Miramontes decía:

> Las armas y proezas militares
> de españoles católicos, valientes
> porque ignotos y soberbios mares
> fueron a dominar remotas gentes
> poniendo al Verbo Eterno en los altares,
> que otro tiempo con voces insolentes
> de oráculos gentílicos, espanto
> eran del indio, agora mudas, canto.
> (en SÁNCHEZ 1951: iii, 49)

Aquí encontramos, en esta breve cita del canto I, algunas de las principales ideas consensuales, populares entre las mayorías indígenas de la época. La primera será la hazaña de la conquista:

«Solo doscientos y setenta fueron / (cosa maravillosa)/ los de España», con evidente alusión al pequeño número de españoles que resuelven victoriosamente la desigualdad. También nos recuerda este poema otra de las preocupaciones de todos los cronistas de la época: la victoria del cristianismo, de sus dioses, y el silencio de las deidades andinas: «agora mudas». Igualmente, habría que recordar que en los cantos xi y xii describe los amores de Chalcuchima y Cori Coillur, que de alguna manera adelantan el argumento central del *Apu Ollantay* del siglo XVIII. En todos estos poemas se canta a la conquista, a la valentía del español, a la entereza del noble indígena derrotado, a la victoria del cristianismo y a la muerte de las idolatrías. El noble indio, príncipe en sus buenos tiempos, aparece en la literatura poética del siglo xvi, como también en la crónica fabulosa de la época, elogiado, derrotado, pero a menudo dialogando con los victoriosos españoles. La imagen poética popular oscila entre la valentía de Caupolicán y la inteligencia o crueldad de Atahuallpa.

En el siglo xvii se producirán los grandes cambios en la literatura. En las crónicas y cronistas, mayormente del siglo xvi, primaba lo espontáneo y lo popular, mientras que los intelectuales del siglo siguiente —sean criollos o españoles— aparecen dominados por una sensibilidad cortesana, barroca y por la indiferencia ante la realidad circundante.[142] La poesía en los Andes de esta época se vuelve esquizofrénica y profundamente europeizante, se convierte en una exégesis o en una repetición de temas foráneos. Bajo la influencia del renacimiento italiano, se deleitaban traduciendo a Petrarca, Ariosto, Tasso, para satisfacer las necesidades de pequeños grupos cortesanos. Miguel de Cervantes menciona a once poetas peruanos en su *Galatea.* Entre ellos tenemos a Diego Dávalos Figueroa, Diego Mexía de Fernangil y Enrique Garcés. Luego vendrá la influencia del culteranismo[143] de don Luis de Góngora y Argote, muerto en 1627. El más importante escritor peruano de esta

[142] Jorge Basadre entendió muy bien esta tendencia cuando dijo: «La conjunción entre la actividad literaria y el espíritu áulico, entre la poesía y la vida oficial, entre la obra escrita y el aparato externo de la época, se halla simbolizada en los certámenes poéticos y en los recibimientos de los virreyes» (1948: 252).

[143] Felipe Barreda nos dio una interesante definición de esta moda intelectual: «Expresarse confusamente; ocultar el pensamiento en frases divididas, en las que, por abuso del hipérbaton, la trasposición de palabras hace incomprensible el significado; encerrar la idea en verdaderos logogrifos cuya descifración

época fue Juan de Espinoza Medrano (1629-1688), el Lunarejo, quien bajo el delirio de la influencia culterana escribió su *Apologético a don Luis de Góngora* (1662) como una respuesta al portugués Manuel de Faría y Sousa, quien criticó al «príncipe de los poetas españoles» de aquel momento. El Lunarejo ganó fama por su precocidad, su conocimiento del latín, su dominio del lenguaje y también por su conocimiento del quechua y su romántico acercamiento a la cultura andina. ¿Fue un mestizo o un criollo? Aún no se sabe con certeza su origen racial, pero se sospecha que definitivamente no fue indio. No sabemos exactamente cuáles fueron las obras dramáticas quechuas que escribió por esta época, pero sin lugar a dudas fue autor de alguna de ellas. En él encontramos de nuevo, a fines del siglo XVII, ese afán — aunque menos abierto — que habíamos constatado en el caso de Garcilaso: la aspiración a un sincretismo español-andino.

El último intelectual importante, que se encuentra en las márgenes externas a mi interés central, fue Pedro de Peralta y Barnuevo (1664-1747), un criollo universitario, rector de la Universidad de San Marcos, gran erudito, políglota y autor de obras importantes. Entre ellas podríamos mencionar *El templo de la fama vindicada* (1720), *Lima fundada* (1732) y *Lima inexpugnable* (1740). Pedro de Peralta fue, aunque parezca paradójico, un intelectual no bien visto por la inquisición limeña. De cierta manera, un criollo que defendió, aunque no abiertamente, el punto de vista de su grupo. Pero en él, más que en los casos anteriores, se podría decir que predomina lo cortesano: hace cantos a la conquista, a Lima —por entonces decadente—; escribe en latín, pero olvida la realidad circundante. En él predomina la cultura hispana, la exaltación católica y la contemplación mística (BARREDA 1964:181-92). En los intelectuales del siglo xvii, en general, predominaba el espíritu escolástico y el trabajo de exégesis de los textos fundamentales de Santo

proporcionaba a los lectores oportunidad para discutir la intención del autor; abusar de la construcción latina, tenían que ser tendencias predominantes, decisivas, en la literatura creada por inteligencias que vivían de teologismo y confusión, amantes de lo insoluble, de lo tortuoso, del esfuerzo por interpretarlo todo caprichosamente, víctimas del hábito de desentrañar creencias de pasajes oscuros de la Escritura y expresiones confusas de santos padres. (...) El culteranismo se impuso como medio literario de satisfacer una necesidad de alma colectiva, intensamente sentida» (1964: 153).

Tomás. Casi todos ellos eran jesuítas. Así podríamos mencionar a Juan Pérez de Menacho, Alonso de Peñafiel, Cristóbal de Cuba y Arce, Diego de Avendaño, activos en la primera mitad del siglo xvii y, en algunos casos, como el último, crítico de la esclavitud del negro y de la explotación del indígena. En la segunda mitad encontramos a Espinoza Medrano, Nicolás de Olea, José Aguilar; todos ellos también religiosos. El único laico, como inaugurando un nuevo tipo de intelectual, será Pedro de Peralta. Todos ellos, sin embargo, dominados por el espíritu escolástico y empeñados, con menosprecio de la argumentación racional, en realizar las mejores exégesis de Santo Tomás. No importaba el mundo circundante, las realidades dolorosas del sistema colonial; lo que interesaba era interpretar correctamente la palabra de la «autoridad» en temas sagrados.

Mientras que las élites intelectuales españolas o criollas, constituidas por teólogos y poetas, estaban dominadas por la escolástica y la indiferencia del mundo terrenal, ¿qué sucedía en otros ámbitos de la sociedad? ¿Qué podemos encontrar, además de la seriedad de Bernabé Cobo, las fantasías de Fernando de Montesinos y la exagerada piedad de los cronistas conventuales? El siglo xvii parece ser la época de cautiverios intelectuales, de esquizofrenia social y de inclinación a lo ficticio como ejemplo edificante. Esto afectó el mundo de las élites urbanas, principalmente, pero ¿qué sucedió en la cultura popular andina? ¿Dónde podemos encontrar discursos como los de Garcilaso, Guaman Poma y Santacruz Pachacuti para la segunda mitad del siglo xvii?

Propongo que las élites intelectuales criollas, u otras afines, se olvidaron del indígena, de la conquista y menospreciaron la vida cotidiana como buenos trasnochados medievalistas andinos. Este proceso de alejamiento del mundo real y de inclinación por una vida contemplativa, espiritual, propio del feudalismo clásico europeo, lo encontramos ejemplificado en la tendencia de los intelectuales y también en ese proceso que afecta a las mentalidades cristianas de la época, que hemos estudiado en el capítulo «Triunfo del cristianismo...», manifestado como el paso de la mala a la buena conciencia o el olvido de la conquista. Tengo la impresión de que paralelamente a este proceso, por el cual las élites se alejan de las mayorías, hay un proceso en sentido casi contrario: las mayo-

rías buscan una cierta autonomía ideológica e intelectual. Estas mayorías o sus élites, a través de un teatro informal o de rituales secularizados, inventaron —a su vez— una representación dramática que se le conoce con nombres diversos y que se atribuye generalmente a autores que más bien podrían haber sido los recopiladores de diversas variantes de una misma representación original y única. Este teatro popular andino era completamente desconocido en el occidentalizado ambiente teatral limeño (BASADRE 1948: 200).

Estudiaré los tres dramas quechuas coloniales más conocidos: *El pobre más rico* (i), atribuido a Gabriel Centeno de Osma y supuestamente escrito en el siglo xvi (edición de 1938); *El hijo pródigo,* (ii) atribuido a Juan de Espinoza Medrano, y *Usca Páucar* (iii), de autor anónimo y que algunos suponen también del anterior. Propongo que los tres dramas pertenecen a un mismo ciclo de dramatizaciones populares acerca de la desgracia, desventura y pobreza de los nobles indígenas en el siglo xvii. El drama quechua constituye el segundo momento en la representación popular del noble indígena. El primero lo realiza la poesía épica del siglo xvi. El segundo lo encontramos en estos dramas quechuas, perdidos hasta el siglo xix, donde el indígena aparece empobrecido, errante, cristiano pecador y perdonado al final. El tercero será, por el camino de la imaginación, la reinterpretación de la historia inca y la secularización de los rituales, la exaltación de estos descendientes de las noblezas andinas. Éste es el derrotero que conduce al nacimiento de la utopía andina.

En los argumentos de las tres variantes que estudiaré encontramos cuatro elementos comunes que parecen indicarnos que estamos frente a una estructura única:

1. Un príncipe indígena empobrecido que se lamenta de su suerte.
2. El príncipe indígena decide, en busca de mejor fortuna, recorrer el mundo.
3. Vende su alma al diablo para conseguir riqueza y renuncia a su fe cristiana.
4. Arrepentimiento, retorno a la religión cristiana y acción redentora de la Virgen María.

Los personajes tienen nombres diferentes en cada variante; igualmente, hay ciertas modificaciones en el argumento de alguna de ellas, pero éstas no invalidan la relación estructural de los cuatro elementos comunes mencionados. En *El pobre más rico* (i) el personaje central es Yauri Ttitu Inga; en la variante ii, es denominado Cristiano y en la iii lleva el nombre del personaje principal, Usca Páucar. La primera se inicia con el siguiente canto del coro:

Yo quisiera ser gobernador del mundo,
de los cuatro dominios el Señor
y tu servidor.
Quisiera ser resplandeciente estrella
del Inca Waskar el hijo
puesto con Mascapaycha
y tu servidor.

Aparecen con claridad su condición de empobrecido y el lamento por esta situación. Usca Páucar dirá en el mismo inicio:

Pueblos del Tahuantinsuyo escuchen
el desgarramiento de este corazón mío;
todos en congregación, apiñados
miren hacia mi pecho.
(MENESES 1983:179)

Ambas introducciones parecen pertenecer a una sola variante original. Hay el lamento, la referencia al Tahuantinsuyo, la nostalgia y la expectativa por recobrar lo perdido: «del Inca Waskar el hijo». Usca Páucar continúa:

Yo soy Usca Páucar,
—a quien reverenciaban todos—
un vivo ejemplo para los poderosos,
un gran hombre de sangre real,
de esclarecida y gloriosa estirpe.
Yo he sido
príncipe Poderoso, hombre respetado;
y, ahora, convertido en pobre,
(soy) ceniza llevada por el viento;
basural de plumas, un infeliz...

Cuando recuerdo de pronto
los goces de mis antepasados,
entonces es cuando se filtran
en mi corazón todos los odios.

La tristeza, al parecer, no tiene remedio ni fin. La desgracia es inevitable. La música agrega después:

¿Usca Páucar a dónde estás yendo?
¡Oh Inca! ¿Dónde te diriges?
La adversidad contigo justamente
a dónde vayas tendrá que ir.
(MENESES 1983:186)

Usca Páucar (iii) dramatiza los avatares del personaje central. Un noble cusqueño que abandona su ciudad para salir de la pobreza, buscar fortuna y recorrer el mundo. Su acompañante e interlocutor, Quespillo, lo sigue en calidad de siervo, amigo y en algunos casos buena conciencia. En el mundo descubre al demonio, Yunca Nina, quien le ofrece la solución a su tristeza y el fin a su desventura. Usca Páucar vende su alma al diablo, firma un pacto con su misma sangre y a cambio recibe las riquezas del mundo material. Así logra, con riquezas deslumbrantes, conquistar el amor de Jori Tica, hija de Choje Apu, un señor indígena de un valle interandino. Pero pronto Yunca Nina demanda el cumplimiento del pacto. Usca Páucar, con su sirviente Quespillo, huye del Cusco, implora perdón a la Virgen y consigue la intervención divina para romper el pacto. El final es feliz, de arrepentimiento, de regreso al culto mariano y de perdón. Los argumentos de las dos piezas restantes son más o menos semejantes. En El pobre más rico (i) la mujer deseada en el primer acto se casa con otro príncipe indígena, quien muere repentinamente y deja viuda a su reciente esposa. Esta situación enfatiza, en el segundo acto, la calidad de pecador del personaje central en pacto con el demonio; sin embargo, el desenlace es similar en el tercer acto. En El hijo pródigo (ii) el príncipe es llamado Cristiano; solamente el diablo conserva un nombre similar, Nina Quiru. Esta es la variante más cristianizada, más cercana a la parábola cristiana del hijo pródigo, que termina con el personaje principal perdonado por el hermano mayor. En este drama, el

pacto con el demonio es expresado en la conversión del príncipe indígena en pastor de cerdos del diablo.

No quisiera entrar a una discusión más precisa de estas variantes, consideradas frecuentemente como expresiones diversas e independientes de un teatro quechua colonial, pero no puedo evitar hacer una elemental crítica histórica de la copia facsimilar de la variante i publicada por la Universidad de San Marcos (1938). Conduciré esta breve crítica de manera comparativa. La copia dominicana i del Apu Ollantay, publicada por Teodoro Meneses (1983), que se conserva en el Convento de Santo Domingo del Cusco, tiene las mismas características paleográficas que la variante i, supuestamente considerada del siglo xvi. Esta similitud hizo pensar a José M. Benigno Farfán, traductor de la variante i en 1938, que ésta pudo ser redactada después del Apu Ollantay. Ambos textos están copiados en escritura del siglo xviii, en dos columnas por página y parecen obras de un mismo copista. Esto evidencia que el manuscrito conocido de El pobre más rico definitivamente no proviene del siglo xvi.

No existe, por el momento, una crítica histórica rigurosa que nos asegure una datación y autorías exactas de estas tres variantes. Por esto más bien me inclino a pensar, como lo ha sugerido Teodoro Meneses (1983), que las tres pertenecen a un mismo ciclo que me atrevo a denominar de El noble indígena empobrecido, buen cristiano, errante, que renuncia a su fe para recuperar su brillo pasado y al final gana el perdón por los pecados cometidos. También estaría de acuerdo en que las tres variantes han podido ser escritas entre los años 1645 y 1685 (MENESES 1983:380-1). La primera es la variante literariamente más lograda, compleja y rebosante de riqueza temática. Aparece la figura de Inquil Ttupa Inca,[144] la viudez de Cori Umiña, la intervención del ángel, el matrimonio de nobles y siervos y la salvación final por la intervención de la Virgen. Propongo la siguiente cronología: primero Usca Páucar (iii),

[144] Este nombre nos hace recordar a Inquil Topa, uno de los hijos de Huayna Cápac (TEMPLE 1937: 149). En este estudio de Ella D. Temple se reconstruye, con documentación española colonial, la enorme descendencia de Huayna Cápac, la sucesión de matrimonios entre ellos, o con hombres y mujeres de la nobleza española. La historia colonial de la panaca Tumipampa, o descendientes de Huayna Cápac, el último inca indiscutible, es apasionante. La historia de sus miembros, como la sus desgracias, ha debido ser parte de los rumores y de los

luego El pobre más rico (i) y, finalmente, El hijo pródigo (ii). Las tres variantes parecen seguir un notorio camina hacia un sincretismo cada vez mayor por el encuentro con temas bíblicos donde la dramática situación del noble indígena empobrecido parece mimetizarse con tradicionales temas edificantes cristianos. La variante de *El hijo pródigo* parece ser la versión final donde la alteración y la deformación alcanzan su mayor expresión. Estas diversas variantes deben haber sufrido ese proceso de alteración como consecuencia de las modificaciones de la sociedad colonial, el avance del pensamiento escolástico, la manía por la imitación y la presencia cada vez mayor de la autoridad de la Iglesia; en síntesis, el dominio de la cultura del barroco (MARAVALL 1975).

Mientras en el mundo andino, un territorio conquistado, sometido, expoliado y en ruinas, florecía el drama quechua popular del noble empobrecido, en España los libros de caballería inundaron la Península y las conciencias de casi toda la gente europea durante todo el siglo xvi. Estos libros eran leídos con avidez por los pobres y los ricos, los plebeyos y los aristócratas. El mismo *Quijote* perdió la razón de tanto leerlos: «En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio». Estos libros de ficción, en una época en que era difícil diferenciar entre realidad y fantasía, enseñaron a los españoles de la época que nada era imposible para ellos. El horizonte por conquistar era infinito y cualquier expectativa podía colmarse: «Gigantes, sabios, enanos, islas encantadas, amazonas, fuentes de juventud, las Siete Ciudades míticas, el Dorado, seguramente existían en alguna parte de las inmensas y extrañas tierras que la Providencia había deparado al pueblo escogido de Castilla», decía Irving A. Leonard (1979:42) refiriéndose a la mentalidad del conquistador.

comentarios de la época. Este noble Inquil Topa pudo haber tenido alguna popularidad que ahora desconocemos. En el drama es presentado como un inca trágico; en la realidad su suerte fue similar. También seria oportuno recordar el nombre del curaca principal de la *guaranga* collana de Lampas en Cajatambo, en los años 1670, don Christóbal Mancera Ynquil Topa Ynca para darnos cuenta de que el nombre de este personaje en *El pobre más rico* era bastante común y conocido en las regiones rurales y en el mundo de las noblezas indígenas de la época.

Los libros de caballería, sin lugar a dudas, ejercieron fascinación y despertaron misteriosos impulsos en los soldados españoles del siglo xvi, pero a su vez esta literatura era el producto de una España imperialista, conquistadora y sin fronteras. *Amadís de Gaula* (1508), *Las Sergas de Esplandián* (1510), *Palmerín de Oliva* (1511) y cincuenta más serán los libros que brotarán como exhalaciones de la enorme expansión española que elogia la locura caballeresca, humaniza lo fabuloso y modela las mentalidades del español conquistador.

Volvamos a nuestros dramas quechuas de lamentos, desventuras, pero también de salvación final. En el proceso que había señalado, la dramatización de la condición de la nobleza indígena pierde así su autenticidad original y comienza a seguir, al menos en los textos recopilados que buscan acceder al mundo culto de las élites, una mimetización con los temas bíblicos, la cual progresivamente altera la trama estructural. Cada recopilador, desde Centeno de Osma a Espinoza Medrano, ha incorporado —con la intención de hacer su propio drama— modificaciones concordantes con la época. En la tercera variante, como una diferencia fundamental con las anteriores, el culto mariano pierde la importancia decisiva que tiene en las dos primeras.[145] Esto marcará una diferencia tan importante que permite ubicar a la variante ni en una época diferente, cuando el culto mariano pierde intensidad. Estas dramatizaciones constituyen el segundo momento, tal como ya lo indicamos, en la elaboración de una imagen popular del noble indígena. Estos dramas lo presentan empobrecido, errante, recitador de lamentos y nostálgico por lo perdido. Esta es una de las imágenes popularizadas, en mi opinión, en la primera mitad del siglo xvii. La encontramos también en las mezclas brillantes de ficción y realidad que ubicamos en las crónicas de Garcilaso, Guaman Poma y Santacruz Pachacuti. Ellos mismos parecen jugar los papeles de

[145] A mediados del siglo xvii encontramos una vivaz disputa entre franciscanos que promovían el culto a la Inmaculada Concepción y dominicos que más bien se oponían. En 1654 la Inmaculada Concepción fue declarada patrona de la ciudad de Lima y en 1662 el gremio de los escribanos hizo una procesión tumultuosa de apoyo a este culto. En 1664 los dominicos aceptarán la importancia de este culto y comenzarán a participar en las celebraciones a María (ROMERO 1906: 271-87). Las dos primeras variantes han podido ser recopiladas por estos años en encendidas controversias por el culto mariano.

Yauri Ttito Inga o Usca Páucar. En la segunda mitad de este siglo, cuando estas dramatizaciones son convertidas en textos literarios quechuas, ya los mismos *curacas* —por el camino de la identificación con los incas, que también encontramos en las variantes estudiadas — habían empezado su ascenso y reconstrucción en el ámbito de las conciencias colectivas y la imaginación popular: ellos comienzan a aparecer -con mayor claridad aún— como los descendientes de los incas.

Cajatambo: curacas de guaranga — débiles y poderosos

La región de Cajatambo, en la connotación geográfica que utilizaremos, posee una serie de particularidades. Está ubicada en una inmensa ladera occidental de los Andes del norte; es una zona relativamente de baja altura y casi todas sus poblaciones están ubicadas por debajo de los 3.500 msnm. A grandes rasgos, podríamos decir que sus poblaciones, como en los casos de Chiquián y Mangas, tienen acceso a tres zonas de altitud: tierras de pastos, como la pampa de Lampas y las punas de San Cristóbal; tierras de media altura (3.000 a 3.800 msnm), donde se ubican los papales o cultivos de temporal; y finalmente las tierras de bajío regadas por las aguas del naciente Pativilca (Aynín) en Chiquián o los *puquios* de Mangas, para sembrar frutales, maíz y otras plantas que crecen por debajo de los tres mil metros de altura. Por lo tanto, no es ningún misterio que casi todos los pueblos de esta región, hasta la actualidad, realicen un aprovechamiento vertical de la ecología.

En general, podemos encontrar dos estaciones climáticas bien definidas: a) época de lluvias, entre noviembre y abril; b) época seca, entre mayo y octubre. Ésta es una división que la podemos percibir con mucha claridad; toda la vida social, ritual y agrícola de estas poblaciones parece organizarse en función de dicha dualidad: época húmeda y época seca. El sistema hidrográfico es más bien simple: el río Pativilca, que nace en las alturas de Aquia, con el nombre de Aynín, hace un extenso recorrido para desembocar finalmente en el océano Pacífico. En su trayecto a la costa recibe numerosos riachuelos, arroyos y también un afluente importante como el río Rapay. Estos dos ríos parecerían dividir la antigua región de Cajatambo en tres subregiones: a) la margen derecha, con

Chiquián como centro principal; b) la región de Copa-Mangas-Gorgor, entre ambos ríos; y, c) la margen izquierda de ambos ríos. Esta es una división bastante general, pero que tendrá mucha significación cuando estudiemos el antiguo ordenamiento étnico de esta región.

La primera disposición administrativa europea sobre esta región de Cajatambo la encontramos cuando el conquistador Francisco Pizarro, luego de los acontecimientos de Cajamarca, entrega la «Collana de Lampas» a Juan Velásquez, nada menos que cuñado de fray Vicente Valverde, el capellán de las huestes españolas en la captura de Atahuallpa.[146] Así, el destino de un considerable grupo de indígenas comenzará a depender de los descendientes de este religioso: la ficción, cuando el folclore popular reinvente la figura de este dominico, y la historia real, el peso del tributo sobre las poblaciones indígenas, parecen entrecruzarse y alimentarse mutuamente en la historia del imaginario popular de Cajatambo y de la sierra central del Perú en general. En este primer reparto, las poblaciones indígenas fueron entregadas casi a ciegas, considerando solamente lo que los conquistadores lograban entender del antiguo ordenamiento político inca, pero sin tener en cuenta lo que cada población significaba numéricamente. Es por esto que el primer reparto será constantemente modificado: primero por Vaca de Castro, luego por La Gasca y finalmente por Francisco de Toledo, con quien los índices de tributación indígena y la geografía de las encomiendas adquieren su perfil definitivo en esta región. Un jui-

[146] Estas referencias las encontramos en AGN, sec. Derecho Indígena y Encomiendas, leg. 39, cdo. 806, fol. 29r. Este personaje, llamado por James Lockhart, Juan Belazquez, era casado con D.ª María de Valverde, quien llegó al Perú en 1538. En España, previamente, fray Vicente arregló el matrimonio de su hermana María con Pedro Orgoflos, hermano de Rodrigo Orgoños de Oropesa, un viejo acompañante de Almagro y quien ganó el título de mariscal. Pedro Orgoflos tuvo una encomienda en Lima y cuando murió su hermano fray Vicente arregló un nuevo matrimonio: esta vez, con Juan Velásquez, nuevo socio de fray Vicente, quien a su vez servía como teniente gobernador en Lima. Era un pequeño grupo de «almagristas» que tendrán problemas en sus encomiendas con la llegada del pacificador Vaca de Castro en 1544, luego de la muerte de Pizarro ocurrida en 1541. Pero la suerte acompañará a D.ª María de Valverde, quien contraerá nuevamente matrimonio con Rodrigo Niño de Toledo y pasará a residir, al parecer definitivamente, en Huánuco. Así, sus descendientes lograrán mantener la encomienda hasta inicios del siglo XVII. Datos interesantes sobre esta encomendera hemos encontrado en LOCKHART 1972: 202-7.

cio de residencia al corregidor de Cajatambo en 1616 nos da información para tres momentos diferentes: la época de Toledo (1569-1581), la tasa del virrey Juan de Velasco (1600-1602) y para los años 1615-1616. Desde la época de Toledo los indígenas de Cajatambo se distribuyen en cinco encomiendas de diferente magnitud demográfica:

1. Andajes, margen izquierda.
2. Ámbar, margen izquierda.
3. Ocros, margen derecha.
4. Lampas, margen derecha.
5. Cajatambo, entre los ríos Pativilca y Rapay.

En el cuadro N.° 2, donde se incluyen datos correspondientes a diversas retasas del siglo xvi e inicios del xviii, podemos ver con bastante claridad el descenso demográfico que afecta a los repartimientos de este partido de Cajatambo. Este cuadro nos permite además saber que las encomiendas más importantes, por el número de tributarios, eran Andajes y Lampas, equidistantes del eje geográfico conformado por los ríos Pativilca y Rapay. Luego tenemos a Cajatambo, Ocros y finalmente Ámbar. De manera muy sistemática encontramos una encomienda grande y una chica, en los extremos norte y sur respectivamente. Una encomienda bastante regular en el triángulo central encerrado entre los ríos antes mencionados. Al parecer, las encomiendas más castigadas por el descenso demográfico parecen haber sido Ámbar y Cajatambo.

Los encomenderos de Cajatambo, por expresa disposición de los autos de encomendación de los indígenas, debían residir fuera de sus encomiendas y, en este caso específico, en Huanuco. Así, a inicios del siglo xvii encontramos que Lucía de Montenegro (Andajes), Gonzalo Fernández de Heredia (Ámbar), Juan Francisco Velásquez (Lampas) y Fernando Niño de Guzmán (Ocros) vivían en este importante asentamiento de españoles en el centro-este del Perú. Es posible imaginar constantes intercambios entre

[147] AGN Juicios de Residencia, leg. 23, cdo. 60,1616.En este voluminoso expediente de juicio de residencia al corregidor de este año, podemos encontrar numerosas noticias de tasas, retasas, distribución de los ingresos de una encomienda y salarios a los curacas indígenas. Esta última información será muy valiosa para el estudio de la etnia de la región.

Huánuco y Cajatambo en el siglo xvi. Las comunicaciones entre el corregidor de este partido y los encomenderos asentados en Huánuco deben haber sido muy fluidas. Además, los caciques principales, o los «segunda persona», de esta región han debido viajar constantemente a Huánuco, sea por razones fiscales, para entregar el tributo al corregidor, o con la finalidad de hacer diversas gestiones en los escribanos o notarios locales. Esta geografía del poder político, con Huánuco como cabeza del poder regional y centro de residencia de los nuevos señores, debe haber sido la exacta continuación de un esquema administrativo impuesto por los incas para el manejo político y fiscal de lo que ahora se llama el Perú central.

Cuadro 2
Población y tributo en Cajatambo

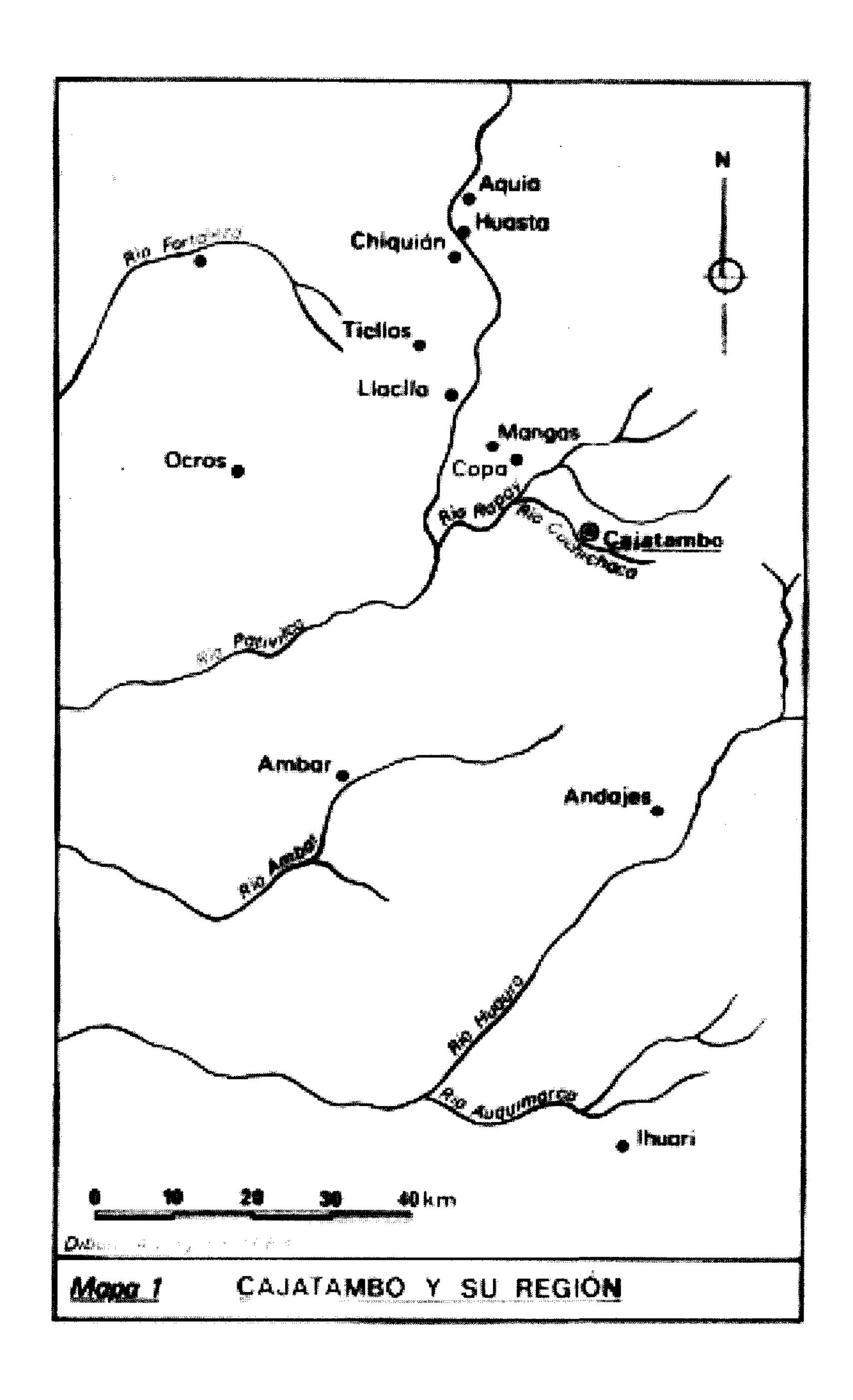
	1569-1581 Toledo		1586-1599	
Encomiendas	Tributarios	Tributo pesos	Tributarios	Tributo pesos
1. Anclajes	1.887	7.012	1.756	5.513
2. Ámbar	667	3.312	279	943
3. Ocros	987	3.185	818	2.428
4. Lampas	1.557	5.449		
5. Cajatambo	1.094	3.735	829	3.114

	1603-1605		1616	
Encomiendas	Tributarios	Tributo pesos	Tributarios	Tributo pesos
1. Andajes	1.543	5.513		
2. Ámbar	469	1.771		
3. Ocros	458	1.358	458	1.359
4. Lampas	1.200	3.934		
5. Cajatambo	560	1.661		

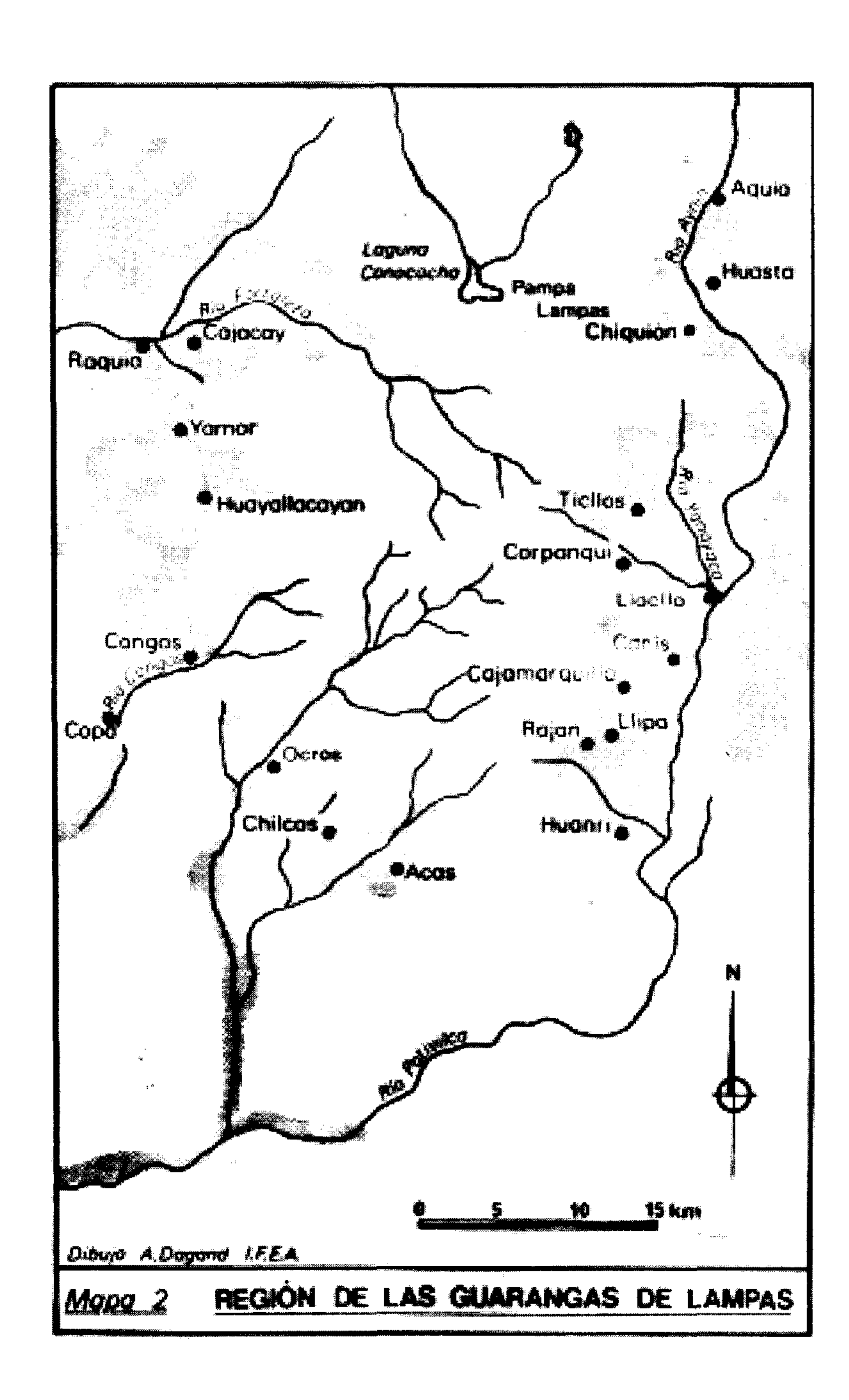
Fuentes: AGN. Juicio de residencia, leg. 23, cdo. 60. En este juicio de residencia de 1616, al corregidor Joseph de Cáceres y Ulloa, se incluyen fragmentos para años anteriores. Luego hemos utilizado las cifras de Luis Morales Figueroa de 1591 (Colección de documentos (...) Luis Torres de Mendoza, 1866, t. vi) y las cifras de Antonio Vásquez de Espinoza para inicios del siglo xvii. Todas ellas las hemos cotejado para luego hacer correcciones y llegar a este cuadro.

La historia étnica de Cajatambo es bastante difícil de explorar. La información de las fuentes europeas, fiscales en su mayoría, es muy imprecisa cuando se refiere a los indígenas del lugar. Los errores más frecuentes son escribir de diversas maneras el nombre de un mismo *curaca* y, en segundo lugar, no entender, confundir o presentar confusamente las grandes unidades administrativas o étnicas propias de esta región. Así, la primera disposición administrativa española, por la cual Francisco Pizarro entregaba la «Collana de Lampas» al Dr. Juan Velásquez, cuñado, socio y amigo de fray Vicente de Valverde (AGN(DIE) leg. 39, cdo. 806, fol. 29r), parecía respetar una antigua demarcación que funcionaba desde la época inca. En cambio, con la llegada de Vaca de Castro, que venía con la expresa intención de escarmentar a los almagristas que habían dado muerte a Francisco Pizarro en 1541, dentro de los cuales se encontraban Valverde y Juan Velásquez, esta enorme encomienda sufre una fragmentación radical: la «Collana de Lampas» fue entregada a Pedro López y a los descendientes del encomendero Velásquez se les dejó un territorio fiscal no bien definido. Cuando se apaciguaron las luchas de facciones, hacia 1548, el licenciado La Gasca, reordenando —casi de manera definitiva— las unidades fiscales de esta región, devolverá la «Collana de Lampas» a los Velásquez y creará la encomienda de Ocros, probablemente como un desprendimiento de la anterior. Todo esto sucedía en lo que hemos denominado — grosso modo — margen derecha del río Pativilca.

En 1591, cuando Juan Francisco Velásquez de Valverde, hijo del Dr. Velásquez, solicita se le dé nuevo reconocimiento de su posesión, se produce una reveladora situación administrativa: cinco indígenas principales, *curacas* de diversas jerarquías, ofrecen la obediencia de sus indios al encomendero. Se trata de Alonso Rimay Cóndor, Juan Pilco Rupay y Francisco Chahua, «del ayllo Collana», y Juan Rimac y Cristóbal Rupay Vilca, de la «Chaupis Guaranga» (AGN(DIE) leg. 39, cdo. 806, ff. 34r y v). Evidentemente, los encomenderos y autoridades españoles, desde el asiento de Huánuco, confundían con facilidad la información que proporcionaban los indígenas principales. Esto explica el uso, sin ninguna rigurosidad, de dos vocablos incas que posiblemente hayan tenido una connotación política muy precisa: *ayllo y guaranga.* Si quere-



Mapa 1 CAJATAMBO Y SU REGIÓN



Mapa 2 **REGIÓN DE LAS GUARANGAS DE LAMPAS**

mos una información más segura sobre la organización étnica local tenemos que regresar a la visita que Hernando de Montenegro realiza por orden de Vaca de Castro. Este visitador, cuando se refiere al enorme repartimiento o encomienda de Juan Velásquez, informa lo siguiente:«(...) parece que en dicho repartimiento ay tres caciques con tres parcialidades de yndios cada una distinta y apartada, por si es que cada cacique manda los yndios de su parcialidad (...)»(AGN(DIE) leg. 39, cdo. 806, fol. 29v). La información es muy confusa en los documentos fiscales de inicios del siglo xvii, pero afortunadamente los pedidos desmedidos del *curaca* Simón Curi Páucar, en 1679, que trataba de convertirse —aprovechando la decadencia de los linajes indígenas y la confusa percepción de los españoles — en *curaca* principal de la «Collana de Lampas».[148] nos acercan a una información más precisa. En este expediente se enfrentan los caciques principales Yaco Poma con los Curi Páucar, segunda persona de Huasta. La información más clara la encontramos en una probanza del *curaca* don Christobal Mancera Ynquil Topa Ynga, cuando se llama a sí mismo «(...) Maestro de Campo del tercio de la provincia de Cajatambo, Cacique principal y gobernador de las tres guarangas de Lampas, Collana Guaranga, Chaupi Guaranga y Cayar Guaranga» (AGN(DIE) leg. 39, cdo. 806, fol. 392r). Esta información coincide plenamente con aquella que transcribimos correspondiente a la visita de Hernando de Montenegro para el año 1544 y además nos aclara finalmente las ambigüedades de la encomendación de 1599. Estamos frente a tres *guarangas,* grupos teóricamente de mil tributarios cada uno, ubicados en la margen derecha del río Pativilca y conformando una unidad administrativa probablemente impuesta por los incas. Las tres *guarangas* eran llamadas de Lampas, por dos razones, muy probablemente: a) porque estamos frente al grupo étnico lampas, con su sede principal en Chiquián, y b) porque el funcionamiento de estas tres *guarangas* se ordenaba buscando un racional aprovechamiento de los pastos de la enorme pampa de Lampas, encima de Chiquián y muy cerca a la laguna de Conococha, donde nace el

[148] AGN(DIE) leg. 39, cdo. 806, fol. 29v. El *curaca Piscapachaca* de Huasta, que pertenecía a un antiguo linaje de esta población, tratando de aprovechar la ambigüedad de los documentos españoles y la decadencia de los linajes nobles indígenas, acumula una serie de testimonios indígenas con la finalidad de probar que era *cacique* principal collana.

río Santa. Así se descifra un primer enigma creado por la confusión de los documentos fiscales europeos. Simplemente estamos frente al grupo de los indígenas lampa divididos en tres *guarangas:* Collana (la principal), Chaupi y Cayar (probablemente Cayao), una división étnica exactamente similar a la que encontramos entre los huancas de la provincia de Jauja, valle del Mantaro, durante la misma época.[149] Esta información, proveniente de la probanza de los mismos *curacas,* es ampliamente corroborada y aun ampliada a través de una relectura de los anteriores documentos fiscales. En 1599 (AGN(JR) leg. 16, cdo. 43), encontramos que las *guarangas* Collana (la más importante) y Chaupi conformaban lo que confusamente los documentos fiscales llamaban repartimiento «Collana de Lampas» o simplemente «Lampas». Las autoridades más importantes de este repartimiento, o de las dos *guarangas,* eran las siguientes:

Autoridad	***Guaranga* Collana**	**Salario (pesos)**
Cacique principal de la *Guaranga* Collana: Chiquián	Francisco Yaco Poma, Sucesor de Cargua Yauri, su padre	**55**
Curaca de la Collana de Aquia	Diego Pablo Rimay Condor	**55**

Autoridad	**Guaranga Chaupi**	**Salario (pesos)**
Curaca segunda persona de Chiquián	Francisco Ampocta, sucesor de don Martín Lloclla.	**20**
Curaca segunda persona de la *Piscapachaca* de Guasta	Simón Guara Bilca (no tenía título de cacique)	**20**

149 Los huancas de esta región estaban divididos en tres grandes unidades étnicas: *Hananhuanca, Hurinhuanca* y *AtunJauja,* bajo el mando de un curaca principal: Apoalaya.

Autoridad	Guaranga Chaupi	Salario (pesos)
Cacique de la Chaupi Guaranga	Vicente Machaguay (muerto), le sucede Alonso Guaman Callan desde 1600	55
Curaca segunda persona	Cristobal Piru Chahua (muerto)	20
Curaca segunda persona Piscapachaca de Ticllos	Fernando Pampa Suro (con título de Cacique)	20

El curaca principal de la guaranga Chaupi era el segundo en importancia luego del curaca principal collana. En la guaranga Collana parecen haber existido tres curacas segunda persona, muy probablemente curacas piscapachaca. Esto nos conduce a pensar que la guaranga Collana de Francisco Yaco Poma estaba compuesta de tres piscapachacas y la retasa de Toledo (cuadro n.° 1) nos invita a pensar que existiría una marcada correspondencia en 1.557 tributarios y las piscapachacas de Aquia, Huasta y Chiquián, compuestas —de acuerdo con la norma del auipo inca — de 500 tributarios cada una.

El esquema de las autoridades indígenas de las mismas dos guarangas es aún más claro para 1616:

Guaranga Collana

Gobernador y curaca principal	Francisco Yaco Poma (con título desde 1596)
Cacique principal del pueblo de Aquia	Alonso Cóndor Rimay (con título desde 1602)
Cacique segunda persona de Guasta	Francisco Cóndor Quispe, gobierna por su padre Simón
Guari Bilca	
Cacique segunda persona de Chiquián	Francisco Ampocta (con título de 1593)

Guaranga Chaupi

Curaca principal de la Chaupi *guaranga* de la Collana de Ticllos	Fernando Quispi Ricapa (título de 1611)
Cacique segunda persona de Ticllos	Diego Cóndor Chagua

Aunque los documentos fiscales nos dejan aún ciertas dudas sobre el esquema de las autoridades de estas dos *guarangas,* una relectura de los documentos me permite proponer el siguiente esquema en el gobierno político de estas dos unidades étnicas indígenas:

Guaranga Collana

1. Un cacique principal collana	collana-collana
2. Una segunda persona de la *piscapachaca* de Guasta	collana-cayao
3. Una segunda persona de la *piscapachaca* de Chiquián	chaupi-collana

Guaranga Chaupi

1. Cacique principal de la chaupi *guaranga* de la chaupi-collana	collana de Ticllos
2. Cacique principal del pueblo de Aquia	chaupi-chaupi
3. Cacique segunda persona de la *piscapachaca* de Ticllos	chaupi-cayao

La numeración y la columna de la derecha constituyen la representación teórica que parece surgir de la documentación consultada. Pero ahora debemos preguntarnos por la *guaranga* Cayar (o Cayao), que se independiza de la encomienda original para inte-

grar una unidad independiente. Esta encomienda es la que se denominará repartimiento de Ocros, cuyos gobernantes míticos —descendientes del *huaca* Carhua Huanca hasta llegar al *curaca* histórico Caque Poma— fueron descritos por Hernández Príncipe en 1621 (1923:25-78). Las autoridades indígenas de esta *guaranga* en 1599 eran las siguientes:

Cacique principal: Juan Guacan Poma (Cayao-Collana).
Curaca 2da. persona: Diego Guaman Rupa (Cayao-Chaupi).
Curaca Piscapachaca: Domingo Lloclla Xambo (Cayao-Cayao).

Podríamos indicar, además, que los salarios de los *curacas* de Ocros eran más bajos que los de Collana y Chaupi. Una tripartición muy similar la podemos encontrar cuando observamos el caso de Cajatambo en 1616 (AGN0R), leg. 23, cdo. 60 ff. 233r y v):

Cacique principal	Alonso Poma Chahua (era menor de edad y por eso su hermano Baltasar Capcha Chagua se desempeñaba como gobernador)
Segunda persona del pueblo de Gorgor	Alonso Mayan Chagua (título de cacique de 1589)
Segunda persona del pueblo de Mangas	Alonso Rinri Guacho (título de 1611)

Aquí, a pesar de que las dimensiones demográficas son muy diferentes, parecería repetirse el mismo esquema anterior: principal de la *guaranga* Collana, segunda persona Collana, segunda persona Chaupi y segunda persona Cayao. En la retasa de 1583 (AGN(JR) leg. 16, cdo. 43, ff. 374r y 375v) encontramos confusas referencias a la división en *piscapachacas* y a las denominaciones Collana, Chaupi y Cayao. El repartimiento de Andajes y el de Ámbar parecen haber sido conformados siguiendo una evolución semejante a la sufrida por las *guarangas* de Lampas. En total, tendríamos el siguiente esquema alrededor de Cajatambo como punto central:

Encomiendas	*Guarangas*
Lampas	2
Ocros	1
Cajatambo	3
Andajes	2
Ámbar	1
TOTAL	9

En total, nueve *guarangas* formando una unidad administrativa inca; nos faltaría solamente una para conformar exactamente lo que en lenguaje cusquefto se denominaba *unu,* provincia de diez mil tributarios. La *guaranga* de Cajatambo, que incluía a Mangas, Copa y Gorgor, parece haber sido la de menor dimensión demográfica y con una organización que no alcanzamos a determinar claramente.

No tenemos aún una idea exacta de la función que cumplió Cajatambo dentro de este organigrama de gobierno impuesto muy probablemente por los incas, pero los documentos de la sección de idolatrías nos ofrecen una reveladora información cuando los *curacas de guaranga* y los segunda persona protestan contra el visitador Alonso de Osorio. Los principales de Ámbar reclaman que las tierras expropiadas por este extirpador no son de los *huacas* sino de los principales. Juan Chaupis Huaranca, uno de los testigos presentados por Gaspar Rodríguez Pilco, dijo que las tierras en los asientos de Puris y Taptis pertenecen a los *curacas:*

> (...) dijo este testigo que save que las dichas tierras no han sido, ni fueron jamas dedicadas al culto de las Guacas antes las poseyeron y gozaron los antecesores y abuelos del dicho don Gaspar siempre desde el tiempo de los Yngas, sembrando en ellas el maiz que cogían para su sustento quando iban al dicho pueblo de Cajatambo las dichos abuelos del dicho don Gaspar, como a hombres principales que era costumbre en el tiempo de los dichos yngas señalarles tierras en el dicho pueblo de Cajatambo para sustentarse el tiempo que estuviesen y así las han tenido y gozan de esta misma merced todos los demás caciques y gobernadores de esta provincia hasta el día de hoy. Y el dicho don Gaspar como uno de ellos y los dichos sus aguelos las tuvieron siempre con esta buena fe

> aprovechándose dellas sin que jamas ayan servido las dichas tierras al culto de las guacas. (AAL(HI), leg. 6, exp. fol. 2v)

Probablemente Cajatambo constituyó un centro administrativo fiscal inca, lugar donde periódicamente los *curacas de guaranga* debían asistir siguiendo un ordenamiento impuesto por los cusqueftos desde Huánuco. Esto nos permitirá entender por qué los españoles continuaron con este tradicional manejo administrativo.

Esta organización étnica con unidades conformadas por tres *guarangas* parece haber tenido una vigorosa existencia hasta mediados del siglo xvii. Sus orígenes se pierden en el mito y sus personajes históricos tuvieron el reconocimiento de los incas para actuar con legitimidad. Así, nos dice Hernández Príncipe (1621) que el cacique Caque Poma de Ocros, de la *guaranga* Cayao según nuestra demostración, ofrendó su hija Tanta Carhua *(Capacocha)* al Sol y así logró el reconocimiento oficial de su poder por los incas (1923: 61-2).[150]

Ahora regreso a los documentos de probanza de nobleza indígena de Alonso Curi Páucar (1673-1679), quien pretendía ser el *curaca* principal collana siendo solamente legítimo descendiente de los *curacas piscapachaca* de Guasta (AGN(DIE), leg. 39, cdo. 805). Los documentos y los testigos de probanza que presenta muestran —casi sin ambigüedad— que procedía de este antiguo linaje segunda persona. En la información que presenta don Alonso, en 1677, declaran varios indios principales de otras *guarangas*. De acuerdo con el testimonio de don Luis Gonzaga, «indio principal de Ámbar», el linaje de don Alonso se podría resumir de la siguiente manera:

Tamori	Nombrado por Huayna Cápac
Fernando Curi Páucar	Prestó obediencia a Pizarro y se bautizó con el nombre de Fernando

150 Curiosamente, no hemos encontrado ninguna referencia a Caque Poma, ni a su hija Tanta Carhua, en las confesiones de idolatría. Por la descripción de Hernández Principe, el curaca de Ocros aparecería como el más importante de la zona, pero la información de la documentación fiscal nos permite ver que se trataba solamente del curaca de la *guaranga* Cayao. Es decir, la menos importante de las tres *guarangas* Lampas. Una *guaranga* eminentemente de llacuaces, los conquistadores procedentes de las alturas.

Simón Curi Páucar	En época de Toledo construyó la iglesia de Guasta, llamado también Simón Guara Bilca
Felipe Páucar Munay	
Alonso Curi Páucar	*Curaca* que realiza el juicio

En una probanza de servicio de don Simón Curi Páucar, en 1577, se dice lo siguiente: «(...) Tamori fue cacique de la dicha Guaranga de collana en el dicho repartimiento de Lampas por Guayna Capac y la gobernó y tubo hasta que murió y en su vida ubo y procreo por su hijo natural y lexitimo según la orden del Ynga al dicho Hernando y lo ubo en Colque Carua, su mujer dada por el Ynca». En la pregunta número tres de esta misma probanza, se dice que Hernando Curi Páucar fue a Cajamarca a jurar obediencia a Pizarro y así conseguir legalizar de nuevo su poder.[151] Ninguno de los tres testigos que presentó don Simón para esta probanza de 1577, dos españoles y un mestizo, pudieron confirmar estas dos preguntas anteriores. En cambio, cuando don Alonso Curi Páucar, el que inicia el juicio en 1673, realiza una información de probanza un siglo después, en 1677, los siete testigos indios que presenta no tienen ninguna dificultad en afirmar, como en el caso de Luis Gonzaga, principal de Ámbar, que «oyeron decir» a su abuelo y a Cristóbal Chaupi Guaranga, su padre, que vivieron sin ninguna duda en el siglo xvii, «(...) como el ynca Guayna Capac avia nombrado a Curi Páucar por cacique principal y gobernador de las tres guarangas de Lampas (...)». Sin ninguna duda, estamos frente a un nuevo tipo imaginario de las noblezas indígenas locales: todas ellas buscaban su legalidad inventando un reconocimiento, ficticio por supuesto, hecho por los incas.

Es bastante interesante acercarse a los avatares de los linajes indígenas de las tres *guarangas* de Lampas. Primero confirmados por los incas: sea válida la explicación de una alianza a través de un sacrificio ritual, Caque Poma de Ocros ofrendando al Sol a su bella hija de 10 años, Tanta Carhua; o una versión más temporal y

[151] El texto de la tercera pregunta es el siguiente:«(...) cuando los españoles entraron en este rreyno fue a la provincia de Caxamarca como hijo de tal cacique y dio la obediencia al Marques Don Francisco Pizarro gobernador que fue destos rreinos y bolbio al dicho repartimiento como tal cacique y mando y gobernó la dha guaranga (...)», AGN(DIE), leg. 39, cdo. 805, fol. 171v.

humana de estas alianzas, cuando el curaca Tomari desposa, también ritualmente, a Colque Carua, entregada por Huayna Cápac. Luego, siguiendo una vieja costumbre andina de obediencia al conquistador, se apresuraron a ofrecer obediencia a los españoles y así ganar — de nuevo — la confirmación.

En 1679, como respuesta a las informaciones de Alonso Curi Páucar, Juan de Toledo, descendiente de los curacas principales collana, hace su respectiva probanza y refutación. Una breve genealogía de este linaje sería la siguiente:

Linaje del curaca principal collana de Lampas

Juan Carua Churo	Antes de Francisco de Toledo.
Francisco Carua Churo	Después de la época de Toledo.
Francisco Yaco Poma	Desde 1596 aproximadamente.
Cristóbal Yaco Poma	Este curaca también se llamaba a sí mismo Christobal Mancera Ynquil Topa Ynga. Muere en 1673 y le sucede su hijo.
Juan de Toledo Yaco Poma	Curaca hacia 1673-1679 que se enfrenta a Alonso Curi Páucar. Su nombre original fue Juan Carva Yaure. Nació en Chiquián en 1633.

El incidente más singular podría ser el que, luego de la muerte de Francisco Yaco Poma, por la muerte de Juan de Castilla y por la minoría de edad de Cristóbal, sucede incidentalmente en el gobierno collana un Curi Páucar, curaca piscapachaca de Guasta.[152] El recuerdo de esta sucesión incidental, y la codicia por una renta más importante, alentarán las ambiciones desmedidas de Alonso Curi Páucar, quien recurre al clásico procedimiento de la época: engorroso litigio y ambigüedad de los testimonios, para desplazar a los auténticos curacas collana-collana.

[152] AGN(DIE), leg. 39,171 v. Así lo afirma el testigo Cristóbal Vilca Rupay, indio de San Miguel de Aquia, presentado por Alonso Curi Páucar en 1672: «(...) Don Alonso Curi Páucar estubo en el gobierno como 10 afios después de la muerte de Francisco Yaco Poma (...) nunca vio a Dn. Felipe Curi Páucar como cacique y gobernador; era simplemente cantor de la Iglesia (...)» (fol. 7v).

No fue difícil al representante de estos últimos curacas demostrar la continuidad, antigüedad y autenticidad de su linaje. La primera información que hace Juan Yaco Poma o Juan de Toledo Yaco Poma es de 1673. Declaran doce indígenas y todos ellos confirman la legitimidad de este linaje. El capitán Francisco Martínez de Gamarra, en 1672, recibió una extensa información en Chiquián donde se confirma a este linaje en el curacazgo collana-collana. Al final se explica que sucedió en el curacazgo don Cristóbal, porque el hijo mayor muerto, don Juan de Castilla, no había dejado herederos.[153] Los testigos presentados por don Cristóbal afirman, como en el caso de la información de Alonso Curi Páucar, que los Yaco Poma son curacas «(...) por benirles de derecho desde el tiempo del ynga, por bia de barón (...)».[154]

Parece que la suerte no siempre acompañó a este linaje en el ejercicio del poder. Por ejemplo, hacia 1652, reclama ante el virrey para que los indígenas de las tres guarangas, Collana, Chaupi y Cayao, le presten los servicios tradicionales que ofrecen a sus curacas. Por entonces don Christóbal poseía el título de «Maestro de campo del tercio de la provincia de Cajatambo»; no sabemos si por «tercio» se referían a las tres guarangas de Lampas, de las nueve que teóricamente podrían haber conformado la provincia de Cajatambo. Él reclamaba «mita, servicios y beneficio de las chácaras». El virrey de Salvatierra, ese mismo año, ordena se conceda solución a los reclamos de este importante curaca. El corregidor hace leer la disposición en los pueblos de las tres guarangas, pero al final agrega que este curaca no solamente pide lo tradicional de sus súbditos, sino que «(...) les oprime y compele a los yndios a que se la comuten en hilazas, cosa prohibida y que no le compete (...)»(AGN(DIE), leg. 39, fol. 303v

153 «(Y) que sólo toca este govierno y cacigazo por lignea recta a Don Christóbal Yaco Poma, principal del pueblo de San Francisco de Chiquián, del dho partido que ha sucedido a don Juan de Castilla, su hermano, por aber muerto sin subcesion... que dichos son hijos de don Francisco Yaco Poma, gobernador legitimo de dihas tres guarangas (...)» AGN(DIE), leg. 39, fol. 18v.

154 AGN(DIE), leg. 39, fol. 18v. Testimonio de Alonso Colla Chagua, natural de Chiquián (fol. 43v).

155 AGN(DIE), leg. 39, fol. 302r. «Dice que estando como está dispuesto y hordenado que a los caciques principales y gobernadores de guarangas se les acuda con la tassa, mita, servicios y beneficio de chacras no se hace con el, ni se le acude con nada de lo referido obligándole su necesidad a pedirlo ante el corregidor del partido (...)» (fol. 302 r-v).

). Es decir, lejos de las costumbres tributarias andinas, pedía productos y no solamente servicios. ¿Cómo resolver esta aparente contradicción? El curaca reclama porque dice que sus súbditos no le ofrecen lo que tradicionalmente le corresponde y contrariamente dice que «oprime» e impone una tributación abusiva sobre las poblaciones indiasi Esta contradicción nos revela un cambio en las exigencias de este curaca de guaranga: extrae productos de las poblaciones indias. Este cambio de naturaleza de las exigencias tributarias de los poderosos curacas guaranga, que lógicamente afectaba los beneficios de los curacas piscapachaca y de los más modestos curacas de pachaca, originó una resistencia de las poblaciones indígenas. Una resistencia, muy probablemente, convocada y dirigida por los curacas menores. Una consecuencia de estas tensiones podría ser este enfrentamiento, a partir de 1673, de Alonso Curi Páucar y Juan de Toledo Yaco Poma. Un enfrentamiento legal que alcanzó considerables grados de violencia verbal. Los Yaco Poma llamaban a los Curi Páucar bastardos, por pretender lo que no les correspondía y por cambiar constantemente de nombres. De la misma manera, pero con un argumento muy original, los Curi Páucar acusaban a los Yaco Poma de bastardía por «tener sangre negra». Dicen que don Christóbal tenía el pelo crespo y era de piel oscura. El defensor de los Yaco Poma se ve obligado a presentar un testimonio del cura Christóbal de Vargas para demostrar que don Christóbal fue de piel oscura,pero que de ninguna manera corrió sangre negra por sus venas.[156] Lo acusan además de haber cometido un crimen en 1659 y, como lo indicamos antes, de «oprimir» a los indios. En agosto de 1677, para terminar con todas las dudas, don Juan de Toledo presentó cuatro testigos: el ex corregidor del partido de Cajatambo, el cura Christóbal Vargas, de la collana de Lampas, un cura de Lima y otro cura de Checras. Todos ellos afirman la pureza india de Juan de Toledo. Lo que es rechazado por Alonso Curi Páucar a través de su defensor, Joseph Mexía de Estella, procurador general de los natura-

[156] El testimonio de este cura es muy elocuente:«(...) ni sabido tener de negro que el desir. Lo contrario resulta de que el dicho don Christóbal Yaco Poma tubo y el dicho don Joan de Toledo tiene el color requemado por lo qual dixeron y disen ser sambos, que solamente es dicho por los rostros no por la sangre; al modo que muchos hombres de España siendo españoles de cuatro costados sin mexcla de yndio, por ser prietos los llaman por el color de mestizos, no por la sangre (...)» (AGN(DIE), leg. 39, fol. 134r).

les, quien llega a afirmar que el corregidor, sus subalternos y los mestizos han entorpecido una auténtica probanza. Además, la crítica y ataque a la actitud de los mestizos es bastante dura y claramente expresada en su alegato. Sin embargo, don Juan de Toledo, como muestra de la fuerza de los curacas de guaranga, ganará el juicio en 1679.

Esta misma contradicción y similares alianzas sociales las podemos encontrar en otro caso ejemplar. Entre los años 1641-1645, don Rodrigo Flores Caxamalqui, curaca principal de Ocros, la vieja Cayao guaranga de Lampas, es acusado por don Christóbal Yaco Poma, curaca de pachaca de Cochas y homónimo del poderoso curaca collana de Lampas. Don Christóbal, en noviembre de 1641, se presenta ante Felipe de Medina, cura de Gorgor y extirpador por encargo del arzobispo de Lima, para acusar a don Rodrigo de practicar culto a sus ancestros paganos y de promover el culto al rayo (Libiac) dentro de sus ayllos. El acusador agregaba que cuando una peste, hacia 1638 aproximadamente, asolaba la población de Ocros, dos indígenas que oficiaron de sacerdotes, uno llamado Asto Yacolca y el otro Francisco Mallqui Poma, se vistieron con ropa de cumbi entregada por don Rodrigo, convocaron a la población y luego fueron al cerro Racián para hacer ofrendas y sacrificios al Libiac con la finalidad de aplacar su ira y detener la mortandad que afectaba a la población.[159] Unas semanas más tarde, según el

157 Así se expresa cuando enjuicia a los testigos que presenta don Juan de Toledo para su información:«(...) y porque como quiera que el nombramiento se pretende hacer no de cierto nombre de personas sino de todos los que residen en la provinica no es fácil que mi parte se acuerde de ellos, lo cual es mas preciso siendo los mestizos gente por su poco caudal no tienen havitacion cierta y barían los lugares según se les ofrece la comodidad=y como quiera que mi parte tiene recusado todos los mestizos desde el principio de la caussa, esta calidad es suficiente para que se reconoscan y que por ella queden excluidos (..:)» (AGN(DIE), leg. 39, fol. 199r).

158 AAL(C) leg. 12, cdo. «Don Crixtobal Yaco Poma contra Don Rodrigo Flores Caxamallqui gobernador del repartimiento de Ocros, sobre haver ydolatrado», 1642-1645. 195 folios.

159 Martín Jurado, indio viejo de Chiquián residente en Ocros, declaró: «(...) don Rodrigo bistio y adorno a dos yndios principales, llamados el uno Asto Yacolca por sobrenombre y el otro Fraancisco Malqui Poma, al uso jentilicio con mantas y camisetas de cumbe eredades de sus antepasados y que asi bestidos, los enbio a un cerro llamado Racian donde mataron entre estos y los demás que les siguieron, ombres y mujeres, un guanaco, cuya carne repartieron entre si, con serimonias y ritos jentilicios ofreciéndoles al dho. rayo en orden a aplacar su yra (...)»(AAL(C) leg. 12, fol. 15r).

«delator», los indígenas que hicieron de sacerdotes enfermaron violentamente, comprendieron que era un castigo del Dios cristiano y, antes de morir, relataron a don Cristóbal Yaco Poma los pormenores de esta liturgia clandestina. El acusador presentó varios testigos de Ocros, Chilcas y Gorgor para demostrar la verdad de su acusación y para denunciar además las relaciones sexuales incestuosas de don Rodrigo. También acusaron a su madre, Ynes Yaro Tanta (AAL(C) leg. 12, fol. 15r), de ofrecer sacrificios a Caxamalqui, mítico progenitor de los *curacas* principales de Ocros.

Don Rodrigo fue tomado preso por el cura Felipe de Medina, encerrado en una habitación del mismo Ocros, sus bienes confiscados e inventariados. El 9 de mayo de 1644 don Rodrigo ofrece su confesión y niega todas las acusaciones formuladas por don Christóbal Yaco Poma, a quien llama enemigo y ladrón de su ganado vacuno (AAL(C) leg. 12, ff. 59r-v). Don Rodrigo presenta además una gran cantidad de testigos de descargo que desfilaron ante un notario ad-hoc instalado en San Agustín de Cusi. Algunos ofrecieron su testimonio en Lima. En este desfile impresionante de testigos de descargo para demostrar que don Rodrigo era un buen cristiano y enemigo de las idolatrías, aparecen indios, mestizos, españoles, curas doctrineros y jesuítas. A manera de ejemplo podría mencionar a don Fernando de Castilla Altamirano, capitán y caballero de la orden de Santiago. El jesuíta Luis de Teruel, ex extirpador, atestigua:«(...) aberlo visto que siendo muy muchacho estuvo en el colegio de caciques que está en el dicho pueblo del cercado tiempo de seis años, y en todos ellos fue enseñado y doctrinado por los padres de la Compañía de Jesús (...)»(AAL(C) leg. 12, fol. 152 v). Mientras los españoles, mestizos y curas atestiguan que don Rodrigo es un buen cristiano, los indios insisten en demostrar que el ritual que menciona el acusador fue simplemente un *«chaco* de perdices» practicado antes de la fiesta de Santo Domingo. El fallo final, en 1645, absolvió al *curaca de guaranga* y condenó al destierro al *curaca de pachaca.*

Una crítica histórica rigurosa nos aconseja no entrar a discutir si las acusaciones eran ciertas o falsas. La respuesta quedó sepultada en la conciencia de los litigantes, del extirpador y de los jueces de aquella época. Me interesan los hechos que no constituyeron necesariamente pruebas de cargo o descargo. En primer lugar, estamos ante un enfrentamiento de un *curaca de guaranga y* otro

de pachaca. Luego, el inventario de los bienes de don Rodrigo, y los mismos testimonios, lo presentan como un poderoso jefe étnico, un verdadero «coq de village»: propietario de tierras, estancias pequeñas, rebaños de vacunos, ovinos, productor de quesos y con una pequeña biblioteca personal donde conservaba doce libros (AAL(C) leg. 12, ff. 14-15). Leía fundamentalmente libros de instrucción cristiana, pero también el Guzmán de Alfarache y La Araucana. En tercer lugar podemos ver, con toda claridad, las alianzas sociales que se tejen con ocasión de este juicio. A don Rodrigo apoyarán las élites sociales de la región, incluso de Lima, y a don Christóbal los indios del común. Mientras los curacas de pachaca casi siempre aparecen como acusados o acusadores, como cristianos o paganos, hombres definidos en fin, los grandes curacas prefieren vivir en la ambigüedad, coexistiendo con los dos mundos, alentando ambas religiones, ya que esa era la clave del éxito.

En este caso un poderoso curaca de guaranga, don Rodrigo, quien había estudiado en el colegio de curacas «El Príncipe», no nos convence totalmente de su excluyente piedad cristiana. Esta suerte de ambivalencia la encontramos más nítidamente en don Juan de Mendoza, curaca de la Chaupi guaranga de Ticllos, quien seguramente estudió en el mismo colegio y sin embargo sistemáticamente ofrecía sacrificios a los dioses étnicos para la buena suerte de su hijo, junto a los dioses cristianos, y también para consultarles cómo debía gobernar su guaranga. Por lo que hemos visto en la tercera parte de este libro, los dioses «hablaban» a través de los sacerdotes. Por lo tanto, lo que don Juan de Mendoza escuchaba, como voces de los dioses, era simplemente la voz de los viejos sacerdotes, allegados a los curacas de pachaca y aferrados a sus viejas costumbres. Esta era la práctica corriente de los grandes curacas: orar a sus dioses para tener suerte con los dioses cristianos.

El testigo Francisco Poma, «indio de mucha razón y ladino», declaró «(...) que el capitán don Juán de Mendoza cassique gobernador de la Chaupiguaranga de Lampas vino a este pueblo de Hacas en tres ocasiones diferentes y le trajo cada bez una llama al dicho Hernando Hacaspoma con cuyes, coca y sebo y le mando que aquellas llamas y ofrendas se las sacrificase al ydolo Yanaurau para que su hijo don Alonso que actualmente lo tenia en el colegio del sercado aprendiendo a leer y escribir saliese bien letrado y asi mismo pudiese conseguir el oficio de casique y gobernador que el dicho Juan de

Mendoza poseía (...)» (DUVIOLS 1986:186). El testigo Juan Raura, hijo de un «ministro de ydolos», ofrece un testimonio donde encontramos al mismo curaca adorando a otros dioses locales:«(...) que don Juan de Mendoza le había traído una llama y plumas de Hastotucto, coca, sebo, molió y le mando que todo sacrificase al malqui Guamancamac y al ydolo Tauris para que su hijo don Alonso obtuviese y alcanzase el oficio de curaca (...)» (DUVIOLS 1986:192). En otro revelador pasaje de su testimonio, el mismo declarante afirmó que don Juan de Mendoza, en otra oportunidad, mandó hacer los sacrificios y jugó el Aina «(...) y con achaque deste juego se mató la llama y no fue sino con fin de tener paz con los yndios y toda aquella noche estuvieron bailando con los tambor-sillos y asiendo sococsa» (DUVIOLS 1986:192). En estos dos testimonios, donde dos indígenas inculpados de idolatrías acusan, encontramos que los grandes curacas de guaranga aparecen como respetuosos de los cultos étnicos locales y, además, los fomentan para ganar legitimidad.

Don Juan acudía a los dioses locales de mayor prestigio para asegurar la suerte de su hijo que iba a estudiar al colegio «El Príncipe» de Lima y, al mismo tiempo, para «saber» cómo ejercer un buen gobierno en la guaranga. Es bien sabido que los colegios de curacas, tanto «El Príncipe» de Lima como el San Borja del Cusco, fundados en los años 1619 y 1621, respectivamente, por el virrey Príncipe de Esquilache, fueron un resultado inmediato de la primera campaña de extirpación de idolatrías.[160] En estos colegios para los hijos de curacas principales, aquellos que iban a tener mando político dentro de las poblaciones indígenas, se impartía una educación para cristianizar y europeizar a estos jóvenes nobles. No sabemos mucho sobre los resultados concretos, ni qué es lo que se enseñaba además del latín, doctrina cristiana y gramática española, pero, por lo visto en los casos de don Rodrigo y don Juan, la conversión de estos personajes era bastante dudosa.

Al colegio «El Príncipe» enviaron a sus hijos don Rodrigo Flores Caxamalqui, don Juan de Mendoza y muchos otros poderosos curacas de guaranga. La Iglesia y el gobierno español montaron esta modalidad pacífica, y aun respetuosa, para educar a los jóve-

[160] Cf. los interesantes estudios de Pablo Macera (1977) sobre la educación elemental en el siglo xviii y el de Virgilio Galdo Gutiérrez (1982) sobre la educación de los curacas. Ambos coinciden en lo fundamental: la educación impartida en estos colegios buscaba europeizar a las noblezas nativas y de esta manera amansarlas políticamente.

nes nobles indígenas, los Yauri Ttopa, los Inquil Topa o los Usca Páucar de la imaginación literaria de la época. Para los viejos acusados de hechicería, para quienes ya era tarde para moldear sus conciencias, frecuentemente pequeños curacas de pachaca, se creó la misteriosa Casa de Santa Cruz, suerte de prisión donde iban los acusados que lograban evitar el destierro o las islas presidios del sur. Incluso en la rigurosidad de las penas, castigos y métodos de cristianización, los tenaces curacas de pachaca encontraban más razones para criticar al sistema colonial y sentirse cada vez más lejos de los curacas de guaranga. Éstos eran poderosos ante los indígenas, pero a su vez débiles ante los españoles. Dicha ambivalencia entre lo cristiano y lo andino, entre lo legal y lo prohibido, los hacía vivir esta dualidad de débiles y poderosos.

El ordenamiento en grandes unidades étnicas tripartitas gobernadas por un curaca principal collana-collana, por el curaca chaupicollana y por los segunda persona fue una forma de gobierno político introducido por los incas. Estos curacas de guaranga salían de los linajes locales y recibían el reconocimiento del inca a través del ritual capacocha o de la entrega de una esposa. Los españoles igualmente los mantuvieron como aliados y les asignaron un salario que salía de los propios tributos indígenas y ellos mismos se desempeñaban como cobradores de tributo y encargados de señalar los indios de mita. En la práctica, aunque ello pudiera haber escapado de la conciencia de estos poderosos curacas, su destino estaba íntimamente ligado al de los encomenderos y al del sistema colonial en general. Con una ventaja adicional: recibían un salario como autoridades indígenas y además se les mantenía sus derechos tradicionales andinos.[161] Evidentemente, esto tuvo que conducir al desarrollo de fuertes contradiccio-

[161] Hemos realizado los siguientes cálculos de porcentajes en tres encomiendas para tres años diferentes:

	Cajatambo-1599		Lampas-1605		Ocros-1615	
	Pesos	%	pesos	%	pesos	%
Encomendero	1742	55.94	1596	40.57	239	17.59
Doctrina	970	31.15	1560	39.65	834	61.37
Justicias	222	7.13	540	13.73	203	14.94
Caciques	151	4.85	184	4.68	64	4.71
Fábrica	28	0.90	53	1.53	18	1.32

Fuente: AGN, Sección Juicio de Residencia, leg.23, cdo. 60.

nes entre los curacas de guaranga y los de pachaca, o ayllo, y paralelamente a acelerar el deterioro del sistema de autoridades indígenas en el siglo xvii. Esta degradación no solamente afectó las relaciones de obediencia, respeto y sometimiento entre las diversas jerarquías de curacas, sino también, como es muy bien conocido, al sistema andino en su totalidad. Dicha forma de aculturación adquirió diferentes velocidades y ritmos regionales en el Perú colonial. Muy rápido en la costa y más bien lento en las regiones altoandinas. En Cajatambo tendríamos que hacer una serie de distinciones al estudiar la velocidad de la aculturación. Las probanzas de los curacas de guaranga de nuevo nos ofrecen una valiosa información. En 1585, el curaca de la piscapachaca de Guasta, Simón Curi Páucar, pide se le conceda el derecho de «(...) andar vestido en abito de español (...)»:[162] por ser curaca principal, haber prestado obediencia al virrey y ser buen cristiano. Otro ámbito interesante donde se puede ver la acultu-ración es en las ambigüedades, cambios y bruscas modificaciones de los nombres de los curacas de las guarangas de Lampas. Podríamos ejemplificarlo con el caso de los curacas de Ocros:

Curacas de la guaranga Cayar (Ocros)[163]

Rodrigo Caxa Mallqui
Juan Guacan Poma (1599-1616)

162 Es el mismo personaje de la probanza de Alonso Curi Páucar, pero parece no haber duda de la autenticidad de este documento. AGN. Sec. Derecho Indígena, leg. 39, cdo. 805, fol. 170r.

163 La ascendencia mítica de este linaje la recogió Rodríguez Hernández Príncipe en Ocros durante la segunda década del siglo xvii. Según su versión, los curacas de Ocros descendían de Caha Yanac, segundo hijo de la guaca Carhua Huanca, y eran llacuaces. La sucesión que nos muestra este cura doctrinero podríamos resumirla de la siguiente manera:

Huaca CARHUA HUANCA
/
Caha Yanac
/
Choque Caho
/
Caxa Manga
/
Nauin Mangas—Caque Poma

Juan Flores Guaina Malqui (1616-1634)
Rodrigo Flores Caxa Malqui (1635-?)
Francisco Altamirano Caxa Malqui (1699)

La adopción de un patronímico español, probablemente como consecuencia del alto grado de aculturación más que de la persecución de los extirpadores de idolatrías, la podemos observar en todos los linajes de *curacas de guaranga* durante la primera mitad del siglo xvii. Éste es un período de adopción de nuevos patronímicos, de ambigüedad y uso confuso de los apellidos indígenas y españoles. Los Yaco Poma serán sucesivamente Castilla, Mancera y Toledo. Los *curacas* de la chaupi collana de Lampas serán sucesivamente Machaguay, Guaman Callan, Quispi Ricapa hasta llegar en 1653 a don Juan de Mendoza.[164] En el ámbito de los patronímicos hay una transición desde los apellidos étnicos locales a los apellidos europeos, para luego, en una invención bastante original, llegar a una mezcla de apellidos españoles e incas. Ello lo podemos ejemplificar en el *curaca* principal de la collana de Lampas, quien en 1652 se llama a sí mismo Christóbal Mancera Ynquil Topa Ynga. Parece ser un nombre de uso cotidiano donde se combinaban dos supuestas noblezas: ser español y ser inca a la vez.

Hay otro aspecto más refinado de la aculturación: el acercamiento a la cultura occidental a través de la escritura y de la lectura. Éste estaba probablemente reservado casi exclusivamente a los *curacas de guaranga,* que tenían la posibilidad, como una derivación de las campañas de extirpación, de acceder al colegio «El Príncipe», ubicado en la Lima de la época.

En el testamento de don Juan Flores Guayna Malqui,[165] *curaca* principal de Ocros hacia 1635, podemos constatar la considerable importancia económica de los bienes poseídos por este tipo de jefes indígenas de *guaranga.* Poseía diversas propiedades agrícolas,

Caque Poma, reconocido por los incas porque hizo un sacrificio *Capacocha* con su hija Tanta Carhua, es ya un personaje histórico. Rupay Villac, el segundo de sus siete hijos, tuvo dos descendientes, Huayhua Poma y don Rodrigo Caxa Mallqui, que es —sin lugar a dudas— un personaje histórico que vivió a la llegada de los españoles (HERNÁNDEZ PRÍNCIPE 1923: 52-53).

164 AGN(JR), leg. 39, cdo. 805, fol. 303r.

165 AAL(T), testamento de Juan Flores Guayna Malqui, encontrado por Margarita Salas en sus investigaciones sobre Juan de la Cueva y cedido generosamente para completar nuestra investigación.

alfalfares, bienes urbanos y, lo que es probablemente sorprendente, veinte libros «entre grandes y pequeños». Este curaca, casi con toda seguridad, es un ejemplo representativo de la ilustración que logran tener los miembros de los linajes indígenas más importantes. Ello parece ser uno de los primeros resultados de la labor «europeizante» del colegio «El Príncipe» de Lima, al cual, teóricamente, tenían acceso todos los hijos de los curacas de guaranga. Pero este acercamiento a la cultura occidental no se reducía simplemente al uso y dominio de la escritura y la lectura, sino que los llevaba también a extremos de regalismo y colaboracionismo semejantes a los que se produjeron inmediatamente después de los acontecimientos de Cajamarca. De nuevo tenemos que regresar al juicio entre los curacas collana y chaupi de Lampas. En él, don Alonso, el falso pretendiente, dice que uno de sus ascendientes, probablemente don Simón Guara Bilca, prestó servicios militares al virrey Marqués de Guadalcázar (1622-1629) para luchar contra los piratas holandeses que amenazaban los puertos de Huaura y Huacho.[166] Prestó armas, hombres y provisiones, lo que luego le permitió ganar el título de capitán del partido de Cajatambo. Los Yaco Poma, curacas de mayor jerarquía y probablemente con semejantes actitudes fidelistas, posiblemente ganaron títulos españoles de mayor jerarquía, de otra manera no podríamos explicarnos cómo uno de ellos, en 1652, se llama a sí mismo «maestro de campo del tercio de la Provincia de Caxatambo».[167]

Contrariamente, los curacas de pachaca, los de menor jerarquía — a mediados del siglo xvii—, aún parecen más cerca de sus subalternos, más respetuosos de sus tradiciones, actuando a veces como

[166] Bernardo de Acuña, procurador general de los naturales, dice en 1672, en defensa de Alonso Curi Páucan «(...) es descendiente de Curi Paucar, Capitán General que fue del Ynga y que es nieto de D. Alonso Curi Paucar, Cacique gobernador que fue de las tres guarangas de la Collana de Lampas, a quien por aver servido a su Magestad con armas, gente y vastimentos en defensa y resguardo de los puertos de Gaura y Guacho, le biso merced vuestro virrey Marques de Guadacazar y el Conde de Chinchón de el titulo de Capitán de la dha provincia de Cajatambo, como consta del dho. titulo que presento y por la misma causa y rason vuestro virrey Conde de Arva hiso merced de el derecho de Capitán de la dha provincia a don Manuel Curi Paucar, hermano menor de mi parte y para que se le guarden las exempciones y preeminencias que se le deben como nieto y descendiente del dho cacique y gobernador (...)»; AGN. Sec. Derecho Indígena, leg. 39, cdo. 806, fol. 19v.

[167] AGN. idem, fol. 302r.

sacerdotes clandestinos y caminando en territorios donde parecían interpenetrarse la cultura occidental cristiana y el mundo andino. Así, cuando el extirpador Bernardo de Noboa visita Pimachi en 1656,[168] los *curacas de pachaca* interrogados, como Domingo Rimachim *(ayllo* allauca) y Juan Quispi *(ayllo* chaupis), hablan a través de intérpretes y son acusados de sacerdotes hechiceros. Lo mismo ocurre cuando, ese mismo año, visita e interroga a otros *curacas de pachaca,* como Juan Guaraz de Pariac,[169] Hernando Acas Poma de Acas[170] y Alonso Ricari de Otuco;[171] todos ellos hablan a través de intérpretes y son acusados de idólatras, mantenedores de cultos paganos y aun de sacerdotes hechiceros. A don Hernando Acas Poma, quien será duramente castigado por el extirpador Noboa, lo acusaban de *yayanchic.* A don Diego Juica Guacam, *curaca* y gobernador de los pueblos de Chucas y Cochillas, también lo acusaban de sacerdote y protector de idolatrías en 1658. Pero como una excepción que confirma la regla, en el año 1662 encontramos que el mismo cura Noboa «visita» el pueblo de Mangas y encuentra que el *curaca de pachaca (ayllo* cotos), Alonso Callam Poma, quien será un protagonista importante en el último capítulo de nuestro libro, es encontrado culpable de idolatría a pesar de ser «muy ladino que save leer y escrivir y devia dar exemplo a sus yndios, y estorbarles tantes y tan graves idolatrías como ser descubierto (...)». Contrariamente, lo acusan de fomentador y por eso lo condenan. Mas no debemos dejar la inexacta impresión de que todos los *curacas de pachaca* estaban aferrados a sus tradiciones y consecuentemente a todos los componentes de sus pequeñas unidades étnicas. Más bien hay que indicar que también había otros — aunque muy minoritarios — *curacas de pachaca* que acusaban de idólatras a sus similares y, lo que es más importante, un considerable sector de indios aculturados, como los fiscales, alcaldes y muchos otros, que constituyeron el grupo de presión para impulsar las extirpaciones. Pero delante de ellos podemos descubrir a indígenas más importantes en apoyo de estas extirpaciones. Cuando

[168] AAL(HI), leg. 5, exp. 2, fols. 1r y 3v.
[169] AAL, *idem,* leg. 6, exp. 10, fol. 2r.
[170] AAL, *idem,* leg. 6, exp.11, fol. 3r.
[171] AAL, *idem,* leg. 4, exp. xviii (4), fol. 23v.
[172] AAL, *idem,* leg. II, exp. 12 (2).
[173] AAL, *idem,* leg. 5, exp. 6(2), fol. 75r.

en 1660 Bernardo de Noboa, el mencionado extirpador, responde a las acusaciones de los curacas de pachaca de Pimachi, Paríac, Chilcas, Acas y Otuco, presenta 18 testigos de descargo: entre ellos españoles, curas de otras doctrinas, indios maestros de canto de iglesia, mestizos comerciantes o cobradores de diezmos y, sorprendentemente, algunos indígenas. Entre ellos Alonso Martín, ladino, camachico de San Agustín de Cusi; don Cristóbal de Mancera Cayo Poma, curaca principal en Chiquián; y el «capitán» Juan de Mendoza, curaca principal chaupi de la collana de Lampas.[174] Podría pensarse que se trata de un solapado ataque de los curacas de guaranga contra los curacas de pachaca, de los aculturados contra los que aún se mantenían aferrados a sus costumbres. Además, detrás de los curacas de guaranga podemos encontrar a las autoridades indias impuestas por los españoles, a los mestizos y a los indios del común aculturados, o, mejor dicho, fervorosos católicos y temerosos de sus nuevos dioses; la conjunción de todos ellos explica el éxito de las extirpaciones y el triunfo final de Bernardo de Noboa.

Todos estos testimonios nos permiten afirmar, aunque no enfáticamente por la calidad de las fuentes, que numerosos pueblos de Cajatambo vivían bajo dos amenazas: de sus huacas y mallquis y de los dioses cristianos. El alto grado de ambivalencia, de tradicionalismo y aculturación debe haber creado un gran desequilibrio mental dentro de estas poblaciones. Los curacas de guaranga, los mestizos y muchos indígenas aculturados culpaban probablemente de las desgracias a los practicantes de cultos nativos y éstos, los curacas de pachaca y sus sacerdotes, decían que las desgracias provenían de la «cólera» de sus dioses por haber abandonado sus ritos. Estas pequeñas poblaciones rurales sufrían intensamente un proceso de brutal reducción demográfica, de consecuente acentuación de las cargas tributarias, de enfermedades desconocidas y

[174] AAL, idem, leg. II, exp. 12(1), Diego Tello, cura rector de la Catedral de Lima, es designado para recibir los testimonios de descargo de Bernardo de Noboa, quien realizará una intensa labor extirpadora desde su curato ubicado en la cabeza de la Chaupi guaranga de Lampas. Las declaraciones de los testigos de descargo las encontramos entre los folios 169v y 223r. El hecho de que Bernardo de Noboa fuera cura de Ticllos puede explicar la solidaridad de los curacas principales Collana y Chaupi, que se encontraban dentro de su doctrina; pero no nos ayuda a entender por qué este extirpador fue implacable solamente fuera de los territorios de estos dos grandes curacas y también en Ocros, la cayar guaranga, fuera del control de ellos mismos.

nuevas obligaciones fiscales, como la *mita* en la costa, que los alejaban —a veces para siempre — de sus lugares de permanencia habitual. Pero la descomposición del orden andino en esta región no afectaba solamente las conciencias íntimas de los indígenas, sino también el viejo orden tripartito impuesto por los incas en la región. Los *curacas de guaranga* ya no tenían que ir a Cajatambo a rendir cuentas a un funcionario inca jefe de un *unu,* sino más bien recolectar los tributos y viajar a Huánuco y entregarlos al corregidor. Esto hizo innecesario la tenencia de los maizales en las tierras bajas de Cajatambo. Así lo afirma en 1623 el testigo indígena Juan Zacza Cóndor, cuando declara a favor del *curaca* de Ámbar: «(...) sino que tan solamente se servían de ellos los dichos aguelos del dicho don Gaspar cuando antiguamente iban al dicho pueblo de Cajatambo y en tiempo de los españoles save este testigo que el padre y aguelo del dicho Don Gaspar alquilaban las dichas tierras a los naturales del dicho pueblo de Caxatambo por aver cesado la costumbre que tenían dichos antiguos de ir al dicho pueblo y porque eran suyas propias». Este documento nos revela que los *curacas* de esta región habían abandonado sus prácticas tradicionales para seguir manteniendo su rango social, pero recurrían a la vía muy occidental del arrendamiento de las tierras. La aculturación de los grandes *curacas,* su conversión en cristianos y el aprendizaje de la cultura occidental, al lado de la transformación de sus antiguos privilegios étnicos en una renta económica, nos muestran una dimensión por donde la descomposición del orden andino parece caminar con mayor rapidez. La actitud de ellos, que eran percibidos claramente como expoliadores por los caciques menores, será seguida por un considerable porcentaje de la población nativa. Lo que terminará por producir un desequilibrio estructural que hará necesarias las extirpaciones para erradicar a los dioses andinos y restablecer el equilibrio dentro de la hegemonía de la cultura occidental. Podríamos concluir indicando que éste es un ejemplo de las tantas veces mencionada desestructuración andina, donde también encontramos —en las nuevas actitudes y creencias— los inicios de la instalación de lo que podría haber sido un coherente sistema occidental en los Andes. Pero es difícil encontrar la coherencia del sistema en este momento, a menos que sea la

[175] AAL, *idem,* leg. 6, exp. 5, fol. 4r.

de un sistema en transición de lo andino a lo occidental, del mito a la historia, de la economía natural a la economía monetaria, de los rituales sagrados a los rituales profanos. Aquí sería muy oportuno citar a Víctor Turner cuando afirma «(...) the culture of any society at any moment is more like the debris, or "fall-out", of past ideological systems, than it is itself a system, a coherent whole» (TURNER 1974:14). Probablemente, los sistemas coherentes existían solamente en la cabeza de algunos sacerdotes o curacas de pachaca, considerados como anormales, fanáticos y hechiceros por los extirpadores de idolatrías. Y en estos mismos, curas doctrineros, es posible que existieran sistemas coherentes para pensar las realidades, pero eran vistos por muchos indígenas como ellos veían a los otros. La coherencia parecía estar reservada, en estos momentos de grandes cambios, a las cabezas más obsesivas y paranoicas. Los grandes curacas, como los encomenderos, vivían del compromiso entre dos mundos y de esa mezcla bastarda que era el sistema colonial.

Don Francisco y don Juan: aculturados y andinos

La ambigüedad, ambivalencia o simplemente indefinición que encontramos en los intelectuales de la utopía andina parece haber sido —tal como lo acabamos de demostrar— un hecho consustancial con la condición de curaca en la época colonial. Trataré de demostrar ahora que esta ambivalencia tiene que ver con el fenómeno de la conquista, la dominación colonial, una violenta aculturación y las alianzas postincaicas que se establecen entre las élites indígenas y los españoles. La aculturación, por efecto de estos hechos, comenzará a formar parte de la conciencia, y la conducta y las actitudes andinas, prohibidas e inclusive perseguidas en el siglo xvii, buscarán refugio en el mundo del inconsciente. Este problema de la relación entre lo consciente y lo inconsciente, entre contenidos manifiestos y contenidos latentes, lo abordaré a partir de dos ejemplos: los dibujos de Guaman Poma y los testamentos de algunos curacas.

En el siglo xvi, los curacas aparentemente no pecaron de ambigüedad, sino más bien de colaboracionismo. Esta conducta eminentemente política de las élites indígenas, curacas de guaranga como los que hemos estudiado en el capítulo anterior, condujo a las

aristocracias andinas a una rápida emulación del estilo de vida de los conquistadores: comenzaron a vestir como ellos, a montar caballos, a portar armas europeas, a hablar español y a comer las carnes y cereales traídos de Europa. Así podríamos tener la engañosa impresión de que estamos frente a una aculturación exitosa y total. Mas en el Museo Brüning de Lambayeque se conservan algunos objetos de cerámica de un estilo chimú colonial que nos acercan a detalles de esta aculturación. En una vasija encontramos representado un curaca de la costa norte vestido a la manera española, pero ocupando un espacio y exhibiendo símbolos que recuerdan más bien a una antigua estructura iconográfica que provenía de los viejos tiempos moche. Quisiera remarcar que en esta vasija podemos encontrar que el contenido manifiesto, las ropas del curaca, ocultan un contenido latente, los símbolos de mando y la estructura iconográfica, que nos demuestran que esa ambivalencia entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo occidental (querido y buscado) y lo andino (ocultado y negado), la encontramos desde el mismo siglo xvi.

Cuando Garcilaso, Guaman Poma y Santacruz Pachacuti hablan de las noblezas indígenas, las ideas de linaje, legitimidad, privilegios tradicionales y principios de sucesión adquieren el carácter de normas sociales y principios de ordenamiento de las sociedades andinas. Todos ellos reclaman derechos ancestrales y proponen programas para terminar con las desgracias de esas noblezas despojadas. Garcilaso habla a sus parientes cusqueños y escribe para ellos. Igualmente Guaman Poma escribe para explicar que las desgracias las causan los curacas bastardos. Para Guaman Poma un curaca bastardo es un mal curaca; y un mal curaca no puede ser sino un bastardo. Esta es una curiosa ecuación aristocrática por la cual no se concibe a un auténtico curaca como enemigo de sus propios indios. Este cronista nos dice luego que los bastardos son compadres de los españoles, sus socios, cómplices de la explotación y además abusivos, codiciosos y viciosos.

Guaman Poma describe y dibuja al mismo tiempo, mezclando la historia con la realidad de su época, una jerarquía de ocho tipos de curacas. Desde los príncipes, grandes jefes de cada uno de los cuatro ayllos del imperio, hasta el último mandoncillo jefe de cinco indios. El primero, jefe de un suyu imperial; el segundo de una

provincia y el tercero los famosos curacas de guaranga. Las dos primeras categorías parecen haber sido las autoridades políticas impuestas por los incas. En el caso que hemos estudiado en el capítulo anterior, el primero debe haber residido en Huánuco y el segundo, jefe de un unu, en Cajatambo. El curaca de guaranga lo ejemplifica con un jefe lucana perteneciente a las familias locales. Estas tres jerarquías estaban exentas de tributar y debían saber leer, escribir, usar caballos y vestir como españoles. Pero estos atributos y símbolos, propios de los conquistadores, los debían usar en una intensidad descendente de la primera a la tercera jerarquía. Al primero lo dibuja vestido como un noble español, con sombrero, capa y espada. Al segundo, de manera más modesta, con capa, sombrero y un uncu andino. El curaca de guaranga, aún menos españolizado, con sombrero, capa, pero sin un cuello español y con un uncu más rústico.

Luego presenta cinco categorías de «mandones» —ya no usa el término curaca para referirse a estas jerarquías—, desde el mandón mayor piscapachaca hasta el mandoncillo de cinco indios. Todos ellos deben tributar, trabajar acompañando a su gente, saber leer y escribir; igualmente, todos deben vestir como indios. A los cuatro primeros los dibuja vestidos con ropa andina, pero usando capa y sombrero españoles, demostrando sus diversos rangos en la elegancia de sus uncu. Al último jefe lo presenta vestido a la manera puramente india. El elemento común a todas las autoridades étnicas es el rosario católico en la mano derecha, como el símbolo occidental siempre presente (1980: ii, 688-705). La práctica de estas diversas categorías de autoridades étnicas ha debido ser tal como se aprecia en sus dibujos. Su crónica, desde esta perspectiva, es una teoría anticolonial que surge de la observación del sistema existente. En la realidad, la aculturación descendente, tal como se observa en sus dibujos, ha debido manifestarse abiertamente en el uso de los vestidos, de la escritura, la lectura y la utilización de las armas europeas. Estas imágenes, que se podían ver e interpretar como símbolos de poder, debían reglamentarse y pertenecer al mundo de los actos conscientes.

Pero al mismo tiempo sabemos que toda la argumentación de Guaman Poma, tanto en el texto como en los dibujos, estaba dirigida a defender y fundamentar el gobierno de los auténticos curacas.

El auténtico era, para este cronista, un hecho biológico, social, moral y político. El *curaca* verdadero debía respetar el cumplimiento de las viejas normas andinas, como la «ley de hermandad» y el amor a su gente. En Guaman Poma, tal como lo indicamos al inicio, encontramos que lo aparente debía ser occidental y cristiano, pero las normas invisibles que ordenaban el funcionamiento total eran más bien andinas. El *curaca* debía ser «un español», pero actuar como un hombre andino.

El análisis de dos testamentos de *curacas,* de los años 1592 y 1634, me permitirá acceder —a partir de las voluntades expresadas ante los notarios— a una nueva forma de observar lo consciente y lo inconsciente en la conducta cotidiana de los mencionados *curacas de guaranga.* Estudiaré un caso costeño (Supe) y otro altoandino (Ocros). Ambos, por el procedimiento que utilizaré, me permitirán comprobar que la aculturación pertenecía al nivel de la conducta consciente y que lo andino —tal como lo he propuesto para los dibujos de Guaman Poma— se desenvolvía más bien en el nivel del inconsciente o de las conductas reprimidas o latentes.

En la sección Capellanías del Archivo Arzobispal de Lima, he encontrado un testamento bastante interesante de Francisco Chumbi, cacique principal de la Magdalena de Supe (1592). Un jefe étnico costeño que parece haber muerto muy viejo, ya que él mismo declara haber nacido antes de la conquista: «(...) que yo e vivido, usado y ejercido el oficio de curaca principal que a muchos años y aún antes de que a este reyno viniesen los españoles (...)». Asimismo, declara su tránsito hacia el cristianismo:«(...) después dellos venidos siendo alumbrado en la fe católica y en dicho nombre me bautizé y entré en el gremio de la Santa Yglesia (...)». La prueba material de una sincera incorporación a la fe cristiana sería la fundación de una capellanía sobre su chacra «Guantón», de ocho fanegadas, con el fin de que se diga un número indeterminado de misas y así se le recuerde eternamente.

Las costumbres matrimoniales de este *curaca* nos hacen recordar a las de Juan Flores Guayna Mallqui, *curaca* de Ocros: casado con la hija del *curaca* principal Carivilca y sin descendencia legítima de esta esposa. Lo que de alguna manera explica que tuviera

[176] AAL(CP), leg. 1, exp. ii, Autos sobre que las tierras que dejó el Gobernador de Supe se bendan de por vidas y del corrido del censo se señale por suia; fol. 5r.

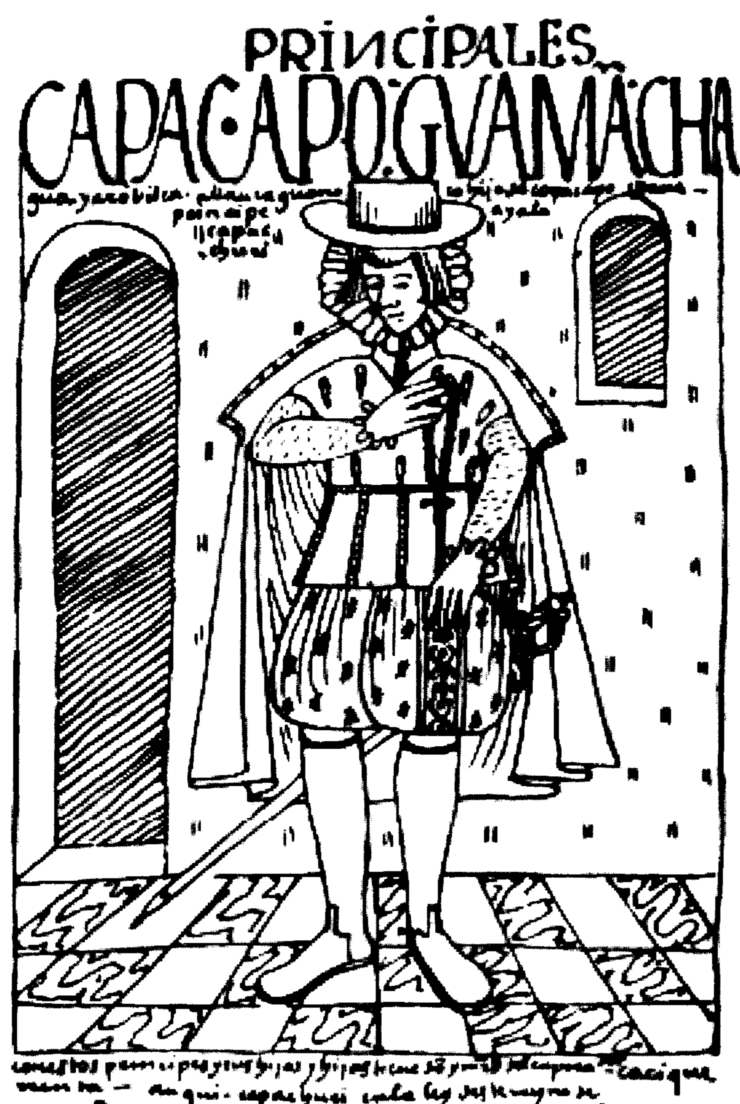
cinco hijos en cuatro esposas secundarias que habitaban en diferentes pueblos de su curacazgo. Su testamento tiene una organización diferente a la del redactado por el *curaca* de Ocros. El de Francisco Chumbi se organiza de la manera siguiente:

1. piedad religiosa;
2. deudor y acreedor en moneda;
3. sus hijos naturales;
4. sus bienes (tierras);
5. el reparto de sus bienes.

En piedad religiosa encontramos su voluntad de ser enterrado en el altar mayor de la iglesia de la Magdalena de Supe, vestido en hábito de franciscano. Igualmente, deja dinero para que se digan cuarenta misas para sus parientes y para las «ánimas del purgatorio». En el segundo grupo menciona los veinte reales que debe a una mujer de Supe y los cien pesos que le deben dos indios que residen fuera del curacazgo y por quienes tuvo que pagar el tributo al encomendero Juan de Cadahalso. Los grupos siguientes no necesitan una descripción semejante. Sin embargo, sí debo indicar que en el testamento no existe ninguna mención a sus esposas, ni a la legítima ni a las secundarias. La razón puede ser que ellas murieron antes que don Francisco Chumbi.

Nos interesa de manera particular la distribución de sus tierras, las que lógicamente constituían el íntegro de su fortuna étnica. Francisco Chumbi era propietario de quince «chacras» y una «huerta» en los alrededores de Supe. Todas sus propiedades sumaban 116 fanegadas de tierras cultivables. Una fortuna agraria bastante considerable, si consideramos la fertilidad de los valles costeños donde se ubica Supe. En su testamento distribuye estos bienes de la manera siguiente:

	Fanegadas	%
a. Piedad religiosa (una capellanía)	8	7
b. Hijos naturales	24	21
c. Indios de Supe (para sus tributos)	15	13
d. Pedro Payco, su hijo y sucesor	69	59
TOTAL	116	100



4. *Guaman Poma:* Principales Capac Apo Guaman Chagua. 1980: 691.



5. *Guaman Poma:* Segundas Apo Quicia Villaca, Hanan Yauyo. 1980: 693.

En una escala descendente podríamos encontrar el siguiente orden en el reparto: 1. Obligaciones andinas (para el curaca sucesor: 59%). 2. Obligaciones occidentales (hijos naturales: 21%). 3. Obligaciones étnicas (indios de Supe: 13%). 4. Piedad religiosa (7%). El nuevo curaca, sin duda alguna, conservaba en su poder el mayor porcentaje de las tierras étnicas curacales. Pedro Payco, el sucesor, se encargaría también de conducir algunas chacras que se otorgaban formalmente a sus hermanos. Además, su padre lo había designado patrón de la capellanía y responsable de hacer producir las tierras para financiar las misas que el capellán debía decir anualmente. Con bastante facilidad el porcentaje que recibía Pedro Payco era muy similar al que recibirá —en rebaños, la riqueza altoandina— el curaca sucesor de Ocros en 1634; casi el 70% de los bienes curacales.

Así tenemos que por encima de la piedad cristiana y de las obligaciones occidentales se encontraba la necesidad de conservar la integridad de la fortuna étnica para así mantener el prestigio y el rango de la familia noble. Aquí, con bastante claridad, junto al lado cristiano-aculturado, que estadísticamente podría representar el 28% (piedad cristiana + hijos naturales), encontramos un 70% que parece obedecer a una conducta inconscientemente andina destinada a reproducir las formas de gobierno de los grupos étnicos costeños de la época.

Rodrigo Flores Guaina Caxamallqui, de 28 años en 1635, era curaca principal de Ocros por la muerte de su padre, Juan Flores Guaina Mallqui, en el año anterior. Don Rodrigo, en este año, era un curaca bastante joven y aparentemente cultivado; había estudiado, como lo hemos visto antes, en el colegio «El Príncipe» del Cercado de Lima. Todo esto, lógicamente, despertaba la envidia y resentimiento de las personas de rango social similar en la región. Es así como, en este mismo año de 1635, los resentimientos se convierten en acciones: su archienemigo, don Cristóbal Yaco Poma, de 38 años, alcalde de Cajacay y contador mayor del repartimiento de Ocros — una especie de autoridad aculturada, alter ego del corregidor y además poderoso curaca de guaranga—, persigue a don Rodrigo,

[177] Don Juan Celiz de Padilla, juez eclesiástico de Cajatambo, informa que don Sebastián Yro Poma tomó preso a don Rodrigo Flores Guaina Caxamallqui,«(...) lo desarmo quitándole la espada que traía en la sinta (...)» (AAL(T), leg. 13, fol. 14r.

le quita la espada que usaba y lo pone en prisión. Los motivos parecen haber sido el incumplimiento de don Rodrigo para efectivizar la voluntad testamentaria de su padre, Juan Flores Guaina Mallqui. El licenciado Antonio Luis López de Herrera, cura beneficiado de Ocros, se quejaba de que don Rodrigo no había procedido a fundar una capellanía; lo mismo argumentaban varias viudas de los pueblos de este repartimiento. Incluso su hermana, doña Mariana Páucar Llacxa, había interpuesto demanda por el retraso en el cumplimiento de la voluntad testamentaria del *curaca* principal muerto. Este litigio hace necesaria la exhibición completa del testamento que don Juan Flores Guaina Mallqui terminó de dictar en diciembre de 1633.

Este testamento nos permite acercarnos a la vida cotidiana de un noble indígena de esta región en las primeras décadas del siglo xvii. Don Juan Flores había sido hijo y sucesor, muy probablemente desde 1616,[180] de don Juan Guacan Poma y de doña Ynes Páucar Llacxa. Es el primer *curaca* principal de Ocros en usar un patronímico español. Entre sus símbolos de distinción podríamos mencionar los siguientes: los caballos, las espadas, cuatro esclavos, ropa española confeccionada en Quito, la tradicional ropa de *curaca* *(cumbe)* propia de la región, sortijas de oro, una modesta vajilla de plata y veinte libros «entre grandes y chicos», que formaban la biblioteca rural de este aculturado *curaca* de Ocros. Su fortuna estaba constituida fundamentalmente por sus tierras y rebaños. El dinero en efectivo, en monedas, como en el caso del *curaca* de Supe, no tuvo ninguna importancia al momento de elaborar su testamento. La suma de sus tierras, sus rebaños (ovinos y vacunos), sus

178 AAL(T), leg. 13, fol 8r.

179 El testimonio se terminó en Ocros, el 2 de diciembre de 1633. Se presentaron seis españoles como testigos y Lucas Poma, alcalde ordinario de Ocros. Este hecho es un buen indicador de sus buenas relaciones con la sociedad española de la región.

180 Su mujer legítima, con quien no tuvo hijos, fue doña Francisca Cargua Utuy. Don Rodrigo y doña Mariana, habidos en la primera esposa secundaria, fueron designados como herederos principales. El primero tomó el primer nombre de su tío abuelo paterno, Rodrigo Guacan Poma, hijo mayor de Juan Guacan Poma, y doña Mariana tomó los dos patronímicos de la abuela paterna, Ynes Páucar Llacxa, esposa de Juan Guacan Poma.

181 En el ítem 10 del codicilo se dice:«(...) tengo como veinte cuerpos de libros poco más o menos, grandes y chicos, los mando al dho. don Rodrigo (...)», AAL, (T), *ídem.* fol. 30v.



6. *Guaman Poma:* Guaranga Curaca. Cacique de mil yndios. 1980: 695.



7. *Guaman Poma:* Pisca Pachaca camachicoc. Mandón mayor.
1980: 697.



8. *Guaman Poma:* Pachaca camachicoc. Mandoncillo de cien yndios. 1980: 700.



9. *Guaman Poma:* Pisca chunga camachicoc. Mandoncillo de cincuenta yndios. 1980: 700.

casas, su ropa, sus *mitayos,* yanaconas, esclavos, debe haber constituido una importante riqueza que en el testamento que analizamos no siempre es traducida a la moneda de cuenta de la época. Pero de todas maneras podemos decir —sin temor a equivocarnos— que don Juan Flores Guaina Mallqui era uno de los cinco o seis *curacas* principales más ricos de la región de Cajatambo. Un típico *curaca de guaranga,* con una numerosa clientela, varias esposas secundarias y dueño de esclavos africanos.

Es posible distinguir cuatro partes muy bien diferenciadas en su testamento. El siguiente es el orden en que se encuentran enunciadas:

	N.° de ítemes	%
1. Piedad religiosa	17	12
2. A la familia I	66	47
3. A sus pueblos	12	9
4. A la familia II	18	13
5. Caridad señorial	27	19
TOTAL	140	100

En el primer grupo se incluyen todos los ítemes a través de los cuales se expresa su religiosidad cristiana: entierro, misas, limosnas y capellanía. En 17 ítemes expresa su piedad religiosa, dejando una pequeña cantidad de dinero para estos fines y destinando 50 vacas para fundar una capellanía de misas para recordar siempre su memoria. En el segundo grupo hemos considerado a su mujer legítima, en quien no tuvo hijos, y a los dos hijos naturales en la primera esposa secundaria: don Rodrigo y doña Mariana. El primero, hijo mayor y legítimo sucesor del cacicazgo; la segunda, heredera en segunda instancia en el caso de que don Rodrigo muera sin dejar ningún hijo varón. En el tercer grupo he considerado a sus «pueblos». Es decir, los asentamientos urbanos que tributaban al encomendero de Ocros. Esta disposición, que considero expresa la voluntad de retornar simbólicamente los favores que este *curaca* recibió en vida, nos permite ver la ordenada y compacta configura-



10. *Guaman Poma:* Chunga camachicoc. Mandoncillo de diez yndios. 1980: 702.



11. *Guaman Poma:* Pichica camachicoc. Mandoncillo de cinco yndios. 1980: 700.

ción geográfica de esta encomienda, que debe haber sido la exacta continuación de la vieja Cayao *Guaranga* de Lampas.

En el cuarto grupo, familia n, he considerado a los parientes cercanos a don Juan Flores (hermanas, tías) y las hijas en las otras esposas secundarias que vivían en los diferentes pueblos que conformaban su *guaranga.* A todos ellos les dejó objetos de plata, madera, ropa andina, ovinos y vacunos. Aproximadamente el 7% de los rebaños de este *curaca* benefició a este grupo de parientes. Al último grupo lo he denominado caridad señorial. Aquí don Juan Flores muestra su bondad con sus «hombres», mayordomos, yanaconas y criados; y también con sus esclavos. A los primeros les deja ovinos y cabras; a los segundos, esclavos negros angola, les deja caballos y yeguas. Varios datos adicionales nos dejan la impresión de que se trata de esclavos domésticos, que trabajaban en la casa del «señor». Donjuán tenía el mismo comportamiento que los «aristócratas» blancos limeños: esclavos para el servicio en el interior de la casa. Al final, como imitando la vieja bondad europea medieval, deja simbólicos legados a las viudas, viejos y lisiados de sus «pueblos».

Diferenciar lo andino de lo occidental en el testamento de este *curaca* es una tarea difícil y riesgosa. El mismo litigio deja la impresión de que el Dr. Juan Celiz de Padilla, cura y vicario de la doctrina de Cajacay, como dice Alonso de Torres Romero, protector de los

[182] Hemos detectado que doña Magdalena Caja Collque, una de las esposas secundarias y madre de doña Feliciana Flores, vivía en Guayllacayan. Sus hijas Pasquala y Juana fueron tenidas en una mujer de Copa. Sus hijas Florencia y Francisca Beronica parecen ser hijas en una mujer de Cajacay. Don Juan Flores Guaina Mallqui tuvo en total nueve hijos: un varón y ocho mujeres. No tuvo hijos en su esposa legítima y es muy probable que tuviera tres o cuatro esposas secundarias. Tenía una conducta matrimonial muy semejante a la del curaca principal de Supe, Francisco Chumbim, en 1592: sin hijos en la esposa legítima y con hijos naturales en cuatro esposas secundarias. AAL(CP), leg. 1, exp. ii, Supe, 1592.

[183] Era propietario de los siguientes esclavos: Pedro, Magdalena, Domingo y Catalina. Todos apellidados Angola. Los dos últimos los obtuvo cuando pagó la deuda de su hermano Pedro Bentura de Mendoza. Magdalena era madre de las «negritas» Juana y María. En realidad, don Juan Flores, un paternal propietario esclavista, tenía seis esclavos. En su testamento los deja al servicio de su mujer Francisca, pero les concede la libertad luego de esta servidumbre. AAL(T), *ídem.,* fol. 25r y 26v. Esto parece ser frecuente, tal como lo afirma Guaman Poma, quien pide al rey que estos negros nunca porten armas, que sean vigilados por autoridades especiales y que solamente puedan vivir entre los indios cuando formen parejas (1980: ii, 667-668).

naturales,«(...) molesta al susodicho por enemigo yndio que le tiene por decir aver aconsejado a otros yndios que le capitulasen» (AAL(T), leg. 13, fol. 35r). Luego, el mismo Alonso de Torres agrega:«(...) teniéndole preso en su casa, del dicho vicario, por cárcel y quitándole la espada y daga que con licencia del gobernador traya y para mayor berguenza suya pretende tomarle cuenta del albaceazgo y tenencia de vienes de don Juan Guaina Mallqui, su padre (...)» (AAL(T), leg. 13, fol. 35r). Al final parecería que en este pleito también se evidencia ese clásico enfrentamiento entre lo aculturado (el cura, el alcalde indio ordinario) y lo andino (el *curaca* que defiende a su «gente» contra un cura de una conducta cuestionable).

En un análisis del contenido manifiesto del testamento debemos decir — en primer lugar — que refleja de manera bastante precisa el estilo notarial de la época, sobre todo en lo que se refiere a la organización general del testamento y a la parte final, donde se incluyen deudores y acreedores de don Juan Flores. Ello invalida cualquier intento de encontrar en la organización estructural del testamento alguna pista segura y auténtica que nos informe sobre la conducta de un *curaca* principal. Sin embargo, al margen de esta organización, que definitivamente es muy europea, notamos una serie de hechos interesantes que debemos sumarlos y luego desagregarlos para poder llegar a conclusiones. Así, tenemos que la preferencia por la familia i es bastante destacable. Más aún por don Rodrigo Flores, su hijo natural y sucesor en el curacazgo. Este grupo debe haber recibido más del 70% del total de la fortuna étnica de don Juan. Con la precisión de que es don Rodrigo el más beneficiado y quien recibe todas las tierras y casi todas las casas. En el cuadro adjunto de la distribución de sus bienes observamos que solamente un 30% es destinado, por obligaciones piadosas, señoriales o andinas, a la pulverización de la fortuna de este *curaca.* Pero ni lo religioso, ni las obligaciones étnicas, ni la familia n, ni la caridad señorial, conducen a la desaparición de la fortuna de esta

[184] Este enfrentamiento es uno de los grandes temas que encontramos en la crónica de Guaman Poma. Dicho cronista inventa un discurso de un corregidor a las autoridades indígenas: «Bosotros caciques, mandoncillos, oyme bien. Yo soy corregidor del rrey que yo pedi merced para ganar buena plata. Oyme palabra bien: obedese al uniente y al alcalde Mayon» (1 9 8 0 : ii, 670). Parecería decir que el corregidor tiene «merced» para enriquecerse, no así las autoridades indias. Cuando habían símbolos de riqueza en las autoridades indígenas lógicamente los conflictos se desataban.

familia de curacas. De alguna manera podríamos decir que aquí encontramos, como en el caso anterior de Supe, una conducta aristocrática europea. Pero que en este caso puede ser más bien un comportamiento aristocrático andino, una estrategia para mantener el prestigio y el rango de un linaje noble.

En este testamento, como en el anterior que hemos estudiado, se percibe también la religiosidad cristiana de los caciques: el culto, al parecer panandino, a la Virgen de Copacabana. Este es el perfil aculturado de don Juan Flores. De otro lado, cuando observamos su afán escrupuloso por distribuir su ropa, andina y española, a sus parientes y clientelas, nos parece percibir aquí un rasgo de una conducta más bien andina. La naturaleza de su fortuna, en tierras y rebaños, más que en dinero y en metales preciosos, es un reflejo del carácter de las economías rurales de entonces: más naturales que monetarias. Pero es sorprendente la ausencia de rebaños auténticamente andinos, de llamas y alpacas, que aún existían abundantemente en esta región y que eran perseguidos por los tenaces extirpadores de idolatrías. ¿La crianza de llamas y alpacas era una actividad demasiado «indígena» para un curaca que se quería aculturado? ¿O simplemente ocultó sus rebaños como una forma de evitar las sospechas de los extirpadores de idolatrías? En todo caso, en su testamento no encontramos ninguna referencia a camélidos andinos entre sus rebaños.

También nos sorprende la presencia de veinte libros, «entre grandes y chicos», en la biblioteca rural de este curaca. Para poder llegar a conclusiones, tal como ya lo indicamos, debemos proceder a una desagregación a partir de lo que podríamos denominar contenido manifiesto y contenido latente del testamento en estudio. Considero que su comportamiento como noble andino es incons-

[185] Varios curacas de Lunahuaná, a inicios del siglo XVII, fundan capellanías sobre la producción de sus viñas en sus testamentos. Es el caso de los curacas de guaranga Gerónimo Macha y Diego Camaluana, AAL(CP), leg. 1, cdo. iii, 1600-1601. La cacica del pueblo de Paulo, al morir dicta su testamento y deja sus bienes a sus «indios», a los pobres lisiados y ciegos y también ordena un reparto de sus mantas y anacos. AAL(CP) leg. 1, exp. 11/ leg. 16, capellanía 127, 1623.

[186] Recordemos que en agosto de 1656, Andrés ChaupisYauri declara que la madre de don Rodrigo era gran «echizera»,«(...) y asi mismo guarda una manada de mas de cincuenta llamas para el servicio de los ydolos y malquis que están en el dho pueblo (...)» (DUVIOLS 1986: 140). ¿Falsa acusación u otra prueba de que los curacas de Ocros llevan dos vidas paralelas?

ciente, así como las donaciones simbólicas a sus «pueblos» y la distribución testamentaria de su ropa. Lo consciente lo encontramos en la sujeción a las normas notariales de la época, en la fundación de una capellanía con ganado vacuno, en los obsequios de bienes occidentales a los esclavos, en la enumeración de sus deudores y en la mención al número de libros. Concluiría indicando que este testamento de don Juan Flores nos permite proponer que los curacas hacían esfuerzos conscientes por lograr la aculturación y, más aún, por aparecer — ante los españoles y un sector de indígenas — como cristianos aculturados. Pero también es posible constatar que ellos aún estaban sometidos a normas andinas de comportamiento que podríamos considerarlas como actitudes inconscientes. Entre las más descollantes tenemos su afán por preservar el rango y el prestigio de la familia curacal. Esta conducta, en el caso de los curacas de guaranga, era permitida y respaldada por el orden colonial y contribuía a la reproducción global de una importante jerarquía social en el mundo andino.

El incidente de San Francisco de Yguari (1655): ¿Cambiar o morir?

De alguna manera, los anteriores subcapítulos podrían aparecer como contradictorios y ambiguos. Las fuentes pueden tener su peso inevitable o simplemente son copias de la realidad misma, donde la existencia de las élites indígenas tenía que ser tal como en nuestro texto aparecen. Un ejemplo de lo contradictorio podría ser esa imagen ficticia del noble errante y empobrecido con la vida cómoda de los poderosos curacas de guaranga. Pero también es cierto que la sensación de pobreza, como la que siempre acompañó a Garcilaso en España, comenzó a acentuarse a medida que avanzaba el siglo xvii. La ambigüedad, tal como la hemos presentado, podría ser una conducta profesional de los curacas de guaranga: antes con el inca, ahora al servicio del sistema impuesto por los españoles. Ese compromiso con lo imperial y lo étnico, con lo español y lo andino, permitido por los conquistadores en el primer siglo de la Colonia, pronto comenzó a ser cuestionado por la intolerancia religiosa que trajo la Contrarreforma y por la necesidad de dar más coherencia al sistema colonial.

Las noblezas andinas, tal como lo muestra Guaman Poma y la misma historia del siglo xvi, se habían aculturado en relación directa con el rango y jerarquía. A mayor nobleza, mayor aculturación. Los descendientes de Guayna Capac, desde Paullu Inca hasta Melchor Carlos Inca, representan la cúspide de esa incorporación a Occidente y del colaboracionismo al sistema colonial.[187] ¡Todo por el amor a Dios y al rey! Luego venían los curacas de guaranga, que podían vivir como tránsfugas entre los dos mundos, adorando a los dioses cristianos y andinos. Pero los que estaban debajo, las cinco jerarquías de mandones presentadas por Guaman Poma, parecen más bien aferrados a sus dioses, sus rituales y sus mitos. Ellos conseguían su legitimidad en la conservación de ese orden indígena, pero pronto ellos se convertirán en el objetivo de los indios aculturados, de los curas doctrineros y finalmente de los extirpadores. Ellos eran frecuentemente curacas de pachaca o camachico, como se decía en Cajatambo. Como don Alonso Ricari en Otuco o Domingo Rimachim en Pariac. El último sector social, de los ayllos y reducciones, donde los jefes étnicos menores comienzan su degradación definitiva, parece finalmente amenazado desde el interior mismo de su propia sociedad. Ellos tenían que consultar a sus dioses y enfrentar de manera inteligente la nueva situación.

Con cierta frecuencia los acontecimientos aislados, a veces aparentemente singulares y fortuitos, nos pueden revelar las tendencias ocultas de los cambios que afectan a las estructuras sociales de un sistema. En este caso, se trata de un breve altercado entre el bachiller Bartolomé Jurado, párroco de Iguari, y Antonio Chupica, curaca gobernador de esta misma población. Había una motivación económica: el curaca gobernador había tomado subrepticiamente 130 carneros de un rebaño comunal, sobre el cual se había impuesto una capellanía para financiar las necesidades del ritual católico en esta población. Los acusadores eran dos «indios ladinos», Thomas Guaman e Yquial Libiac, al mismo tiempo mayordo-

[187] Ella Dunbar Temple, en su interesante estudio sobre la descendencia de Huayna Cápac (1937-1940), nos muestra de una manera bien documentada este proceso de aculturación, de colaboracionismo, de matrimonios entre nobles indios y nobles españoles que afecta a los descendientes de Paullu Inca, de 1532 a inicios del siglo xvii. La historia de esta nobleza será trágica: utilizada como colaboradora en un primer momento, soporte de los españoles en el Cusco, luego fue castigada y desterrada durante las represalias toledanas.

mos de la fiesta y lógicamente católicos practicantes. El enfrentamiento entre el *curaca* gobernador y el cura se produce en medio de una multitud de indígenas el 24 de octubre, en el momento mismo de la celebración católica. El *curaca* respondió, de acuerdo con los acusadores ladinos, con vehemencia al cura Jurado:«(...) a lo que le respondió el dicho gobernador ásperamente enojado y levantando la voz y poniéndose el sombrero, mostrando furia y saña y dando patadas en el suelo que hacia con un bastón que tenia en la mano, Uendose para el dicho cura como que le quería embestir (...)». Este duro enfrentamiento verbal causó sorpresa entre la multitud de espectadores indígenas,«(...) quedando todos los indios escandalizados y espantados de ver el modo de tratar a los sacerdotes que hacen oficio de cura y extrañándolo dice este testigo que decían que no habían visto semejante cosa en su vida y amenazándole el dicho gobernador con que en la audiencia se verían las caras, se fue furioso hacia una casa siguiéndole los camachicos y principales, y que el dicho *curaca* se fue en su muía al pueblo de Oteque (...)».

No podemos saber con certeza si el *curaca* gobernador tomó realmente los 130 carneros del rebaño comunal, ni tampoco podemos descubrir malas intenciones en la acusación de los ladinos. Pero de esta breve información sí es posible tomar algunos datos que no dejan margen a dudas: los acusadores son ladinos, católicos y mayordomos de la fiesta católica. Los acusados son el *curaca de pachaca* y de alguna manera los «camachicos y principales» que siguieron al *curaca* luego del altercado. Existe un enfrentamiento verbal entre el cura que va a celebrar los oficios divinos en este pueblo y el *curaca* y las otras autoridades andinas. No nos interesa la dureza del diálogo, ni la irreverencia del *curaca* ante el cura, pero sí un hecho sumamente interesante: al final, como en una representación del teatro popular campesino, «el dicho *curaca* se fue en su muía al pueblo de Oteque». El texto nos deja la impresión de que al final, luego del altercado y de las conversaciones con los otros principales, el *curaca* se fue solo del pueblo. Lo que podría significar que, al final, en este enfrentamiento entre cristianos y andinos, los representantes del orden étnico tradicional corren el creciente riesgo de quedarse solos.

[188] AAL(CP), leg. exp. 3 (1655-1656).

Es importante recordar que el año 1655, mediados del siglo xvii, es un momento decisivo para los linajes andinos de esta región. La opción tradicionalista, de aferrarse al mantenimiento de una auténtica cultura andina, parecía irremediablemente perdida y una prueba de ello es que por estos años se inicia la violenta campaña de extirpación del párroco de Ticllos Bernardo de Noboa. Aferrarse a sus costumbres, a sus dioses y a su cultura —como lo intentaban los *curacas de pachaca* de las tres *guarangas* de Lampas— podría llevar a la ruina a todas las dirigencias étnicas tradicionales y, al mismo tiempo, dejar el camino libre para que los ladinos cristianizados accedan al control de estas pequeñas sociedades rurales. La disyuntiva era morir andinos o cambiar para sobrevivir. Este incidente de Yguari, aparentemente anecdótico y singular, traduce con mucho colorido los cambios profundos que afectaban a las sociedades rurales del Perú central y muestra la urgencia, para las dirigencias indígenas, grandes o pequeñas, de cambiar y buscar nuevas estrategias para mantener el prestigio y el poder dentro de estas poblaciones.

III
La representación de la muerte de Atahualpa: nuevos mensajes, viejos rituales

Los viejos rituales: represión y transición

Garcilaso de la Vega hace un colorido relato en el libro octavo, capítulo primero, de su Historia General del Perú (1960: iv, 127-130) para describir «cómo celebraban indios y españoles la tiesta del Santísimo Sacramento en el Cusco». Era el año 1555, luego de la derrota del pintoresco rebelde Francisco Hernández Girón, que significó el fin de las guerras civiles y el inicio de un período de relativa calma entre las facciones de españoles asentadas en los Andes. Es la época también en que la prédica lascasiana iniciaba su ascenso y cuando el problema de la mala conciencia —en los viejos conquistadores — comenzaba a generar una subterránea intranquilidad. Era ya tiempo propicio para preocuparse más de la vida espiritual, de la conciencia individual y de la salvación en el otro mundo. Estas preocupaciones, por ejemplo, se materializaban en la solemnidad, boato y desprendimiento material de los que organizaban la procesión del Corpus Christi en el Cusco. Era una prueba para que' todos los súbditos del rey, españoles e indios, intentaran congraciarse con Dios y ganar el acceso a un descanso eterno.

En el Cusco había entonces 80 españoles. Todos ellos nobles, conquistadores y propietarios de ricas encomiendas en la región. Ellos demostraban su piedad cristiana haciendo los gastos para adornar las andas de los santos que los indios de sus repartimientos cargaban durante la procesión. Pero los señores y siervos no eran

los únicos participantes en esta celebración religiosa. También venían los *curacas* que vivían en esta ciudad y en las zonas circundantes, «para solemnizar la fiesta, acompañados de sus parientes y de toda la gente noble de sus provincias. Traían todas las galas, ornamentos e invenciones que en tiempo de sus reyes Incas usaban en la celebración de sus mayores fiestas (...) cada nación traía el blasón de su linaje, de donde se preciaba de descender».

Era, sin lugar a dudas, una celebración religiosa al estilo español, pero también una congregación de júbilo, colorido y bullicio porque las noblezas indígenas aprovechaban la ocasión para continuar con sus viejas tradiciones y desfilar ante los españoles como lo hacían ante el inca. Por eso algunos nobles cusqueños venían disfrazados de leones, otros venían agitando alas de cóndores y algunos exhibiendo incluso representaciones de lagos, ríos, sierras, cuevas, sus *pacarinas* o lugares de origen. Era un pintoresco desfile donde las noblezas indígenas locales exhibían sus emblemas totémicos para recordar y hacer recordar los orígenes míticos de sus grupos. Esta algarabía peculiar, combinación de lo grotesco con lo sofisticado, hacía decir a Garcilaso en 1611: «Y cada provincia con lo que le parecía que era mejor invención, de más solemnidad, de más fausto, de más gusto, de mayor disparate y locura, que bien entendían que la variedad de las cosas deleitaba la vista y añadía gusto y contento a las ánimas».

Los incas sobrevivientes tenían un lugar de consideración en la plaza de armas durante la celebración. Se ubicaban a la derecha del Santísimo Sacramento, detrás de los miembros del cabildo de la ciudad. Esto era lo único que hacía recordar su antiguo esplendor, ya que en el desfile en que «cada nación» ingresaba de acuerdo con su antigüedad, los incas ingresaban en último lugar: «Los cuales iban delante de los sacerdotes en cuadrilla de menos gente y más pobreza porque habían perdido todo su imperio, y sus casas y heredades y sus haciendas particulares». Eran sometidos, en una modalidad muy andina, a una suerte de afrenta pública y de castigo por la derrota.

Pero la degradación de los incas no solamente se manifestaba en su cuadrilla luciendo indumentarias más humildes, sino que frente a ellos encontramos que los indígenas amigos y colaboradores de los españoles participaban agresivamente y revestidos de

símbolos que recordaban el triunfo europeo. Esto es lo que originó un incidente que Garcilaso de la Vega quería recordar en particular. Francisco Chuche, quien tuvo una notoria participación como colaborador de los españoles durante el sitio al Cusco por Manco Inca, y quien más tarde envenenaría a Sayri Túpac, desfilaba desafiante al frente de su cuadrilla de indios caftaris con una cabeza humana en la mano y exhibiendo, en lienzos que adornaban sus andas, las batallas donde había colaborado con los españoles. La cuadrilla de los incas, en el primer descuido de los españoles, lo atacó y el jefe cañari terminó por tierra. El padre de Garcilaso, entonces corregidor del Cusco, envió a su alférez a poner orden en las cuadrillas indias y un viejo noble cusqueño le respondió: «Este perro auca, en lugar de solemnizar la fiesta viene con esta cabeza a recordar cosas pasadas que estaban muy bien olvidadas». Luego Francisco Chuche explica que esa cabeza pertenecía a un cusqueño y que la cortó durante el sitio mencionado. Esto motivó una larga reflexión del noble inca para demostrar que no había sido el valor del cañari la causa de su triunfo sino la fuerza que los dioses dieron a los españoles. En un pasaje le dice al alférez que, atónito seguramente, escuchaba: «¿No sabes que dejamos de hacer guerra a los españoles y desamparamos el cerco y nuestro príncipe se desterró voluntariamente y dejó su imperio a los cristianos viendo tantas y tan grandes maravillas como el Pachacamac hizo en favor y amparo de ellos?». Garcilaso pone en boca del noble inca su clásica explicación religiosa de la caída del imperio inca. El alférez del corregidor, según el cronista, consideró razonables las explicaciones del viejo inca y ordenó a Francisco Chuche no hacer ninguna alusión al pasado: «Con esto quedaron satisfechos los Incas y todos los indios de la fiesta, que se habían escandalizado de la libertad y desvergüenza del cañari, y todos en común, hombres y mujeres, le llamaron auca, auca, y salió la voz por toda la plaza. Con esto pasó la procesión adelante y se acabó con la solemnidad acostumbrada».

La descripción de Garcilaso, sin dejar de ser una combinación de ficción y realidad, no se aleja demasiado de la verdad. Recordemos que era el año 1555 y aún no había una drástica intolerancia cultural y religiosa. Todo lo contrario, la prédica lascasiana alentaba la compasión con los conquistados y promovía casi impositi-

vamente la restitución del botín de la conquista. También era el tiempo del desconcierto, de licencias políticas, de rebeldía antimetropolitana del conquistador-encomendero y, por qué no, de concubinatos generalizados de españoles con indias nobles. En casos excepcionales, como el del novelesco Juan de Betanzos (1510-1576), autor de la *Suma y Narración de los Incas,* casado con Angelina Yupanqui, hermana de Atahuallpa, derivaron en verdaderos romances con sus mancebas indias. Este ambiente social y político generó una sensibilidad permisible para con la cultura andina. La procesión descrita por Garcilaso es un excelente ejemplo de esta permisibilidad, de esa coexistencia. Los nobles cusqueños desfilaban como en la época de los incas, ataviados elegantemente para reflejar mejor sus orígenes míticos. Para los españoles, el Corpus Christi era evidentemente una ocasión para celebrar al Dios cristiano; de la misma manera, los nobles indios aprovechaban la ocasión para recordar y venerar a sus propios dioses.

Guaman Poma dedica una particular y meticulosa atención a describir lo que hacen y lo que deben hacer los poderosos nobles andinos, principalmente los aculturados *curacas de guaranga.* Debían vestir como españoles, ser buenos cristianos, fomentar el culto católico y erradicar las idolatrías. Guaman Poma, como los teólogos cristianos de la Europa medieval, proponía que la utopía andina podría realizarse a través del cristianismo como fuerza unificadora. ¡Todos cristianos!, decía. ¡Todos seremos iguales!«(...) Andando tiempos, nos engualaremos y seremos unos en el mundo; ya no habrá yndio, ni negro. Todos seremos españoles de un ávito en el mundo, un Dios, un pastor, un rey, como Dios lo declara en la devina escritura, en su evangelio de los sanctos apostóles, y evangelistas y profetas de Dios» (1 9 8 0 : ii, 709). Ahora podríamos agregar ¡Todos cristianos! ¡Todos iguales! ¡Todos occidentalizados! La propuesta de Guaman Poma, a pesar de sus contradicciones e incoherencias, era profundamente política y la cristianización, u occidentalización, desde su perspectiva, significaría no solamente un acto de conversión religiosa sino una estrategia para terminar con las aberrantes diferencias sociales.

Por eso criticó duramente al *curaca* bastardo don Juan Capcha el aprovechar las fiestas cristianas para embriagarse en exceso: «(...) y como es tan gran borracho y aci es hechisero, ydúlatra *y* está

uzando sus hechecerías, uarachico, rutuchico, pacarico, enborrachando, habla con el demonio y dize que es su natural» (1980: ii, 724). Lo mismo dice de Carlos Catura, a quien acusa de celebrar durante las fiestas cristianas del Corpus Christi, Jueves Santo, Pascua de Resurrección y Pascua de Natividad, adoraciones clandestinas «(...) para endulatrar como en tiempo del Ynga».

Este cronista, como ya lo indicamos, escribe a fines del siglo xvi o inicios del xvii. Habían transcurrido cerca de cincuenta años desde la observación de Garcilaso, los tiempos habían cambiado y ya no era posible esa convivencia pacífica, de respeto y aun de admiración. Guaman Poma era un segregacionista racial y al mismo tiempo un fomentador del cristianismo como el único camino de salvación y de integración. ¡Todos podrían ser iguales si todos se incorporaban al cristianismo! Desmedida esperanza del cronista ayacuchano. Entonces, ¿cómo reemplazar los viejos rituales, que tenían las formas de danzas, cantos y comparsas, dentro de un nuevo mundo cristiano? A Garcilaso, en tiempos más neoplatónicos, le parecía interesante esa coexistencia que observaba en el Corpus, pero Guaman Poma, contagiado del espíritu de la contrarreforma, la critica duramente. Ya no era posible ni siquiera una coexistencia disimulada, peor la coexistencia abierta. Por eso Guaman Poma, como si existiera un derrotero necesario y lógico en la discusión de los problemas andinos de la época, se preocupa también de describir la celebración del Santísimo Sacramento y nos dice: «Los hijos de los principales ellos propios an de danzar delante del Santísimo Sacramento y delante de la Virgen María y delante de los sanctos de este Reyno» (1980: ii, 731). Recomienda que hagan danzas indígenas, uacon uaco, saynata, llamallama, haya chuco, Chimo Cápac, y otras quince más, y también las «dansas de españoles y de negros y otras dansas de los yndios». Estas danzas deben hacerse para celebrar al Dios cristiano: «Agora lo an de hacer para servir al mismo criador, Dios verdadero» (1980: ii, 731).

Nos interesa la frase inicial: que los curacas, los nobles o cabecillas de las poblaciones indígenas dancen frente a los símbolos de la religión cristiana, como se hacía en los «tiempos del Inca». Esta reflexión del cronista ayacuchano desarrolla muy bien la descripción de Garcilaso. En el Corpus Christi de 1555 son los nobles cusqueños quienes desfilan, danzando y cantando, con símbolos

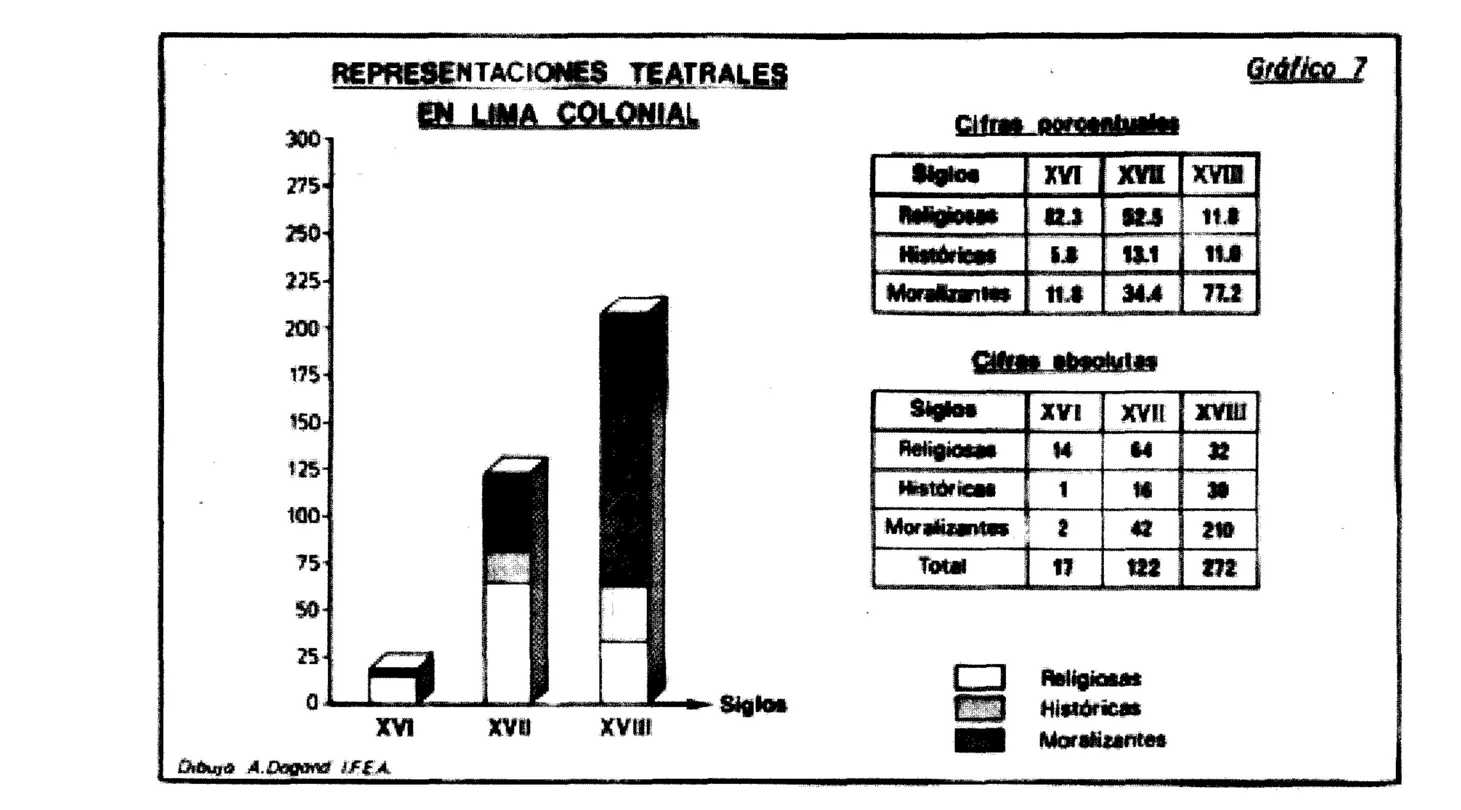


12. Guaman Poma. Los hijos de los principales danzan delante del Santísimo Sacramento. 1980: 730.

que representan sus tótemes progenitores. Ahora esto ya no era posible; sin embargo, Guaman Poma recomienda una mezcla sincrética bastante original. Veamos el dibujo que acompaña el texto. En él encontramos dos danzantes frente al Santísimo Sacramento y un observador, arriba, a la derecha, que toca un tamborcülo o tinya. Ellos son el curaca principal y sus dos hijos danzantes. Los tres están disfrazados de españoles, con un penacho en la cabeza, hábito de religiosos, bigote y barba, zapatos de españoles y unas sonajas andinas en los tobillos. Lo interesante es que los dos indios danzantes parecen blandir, o más bien fingir un movimiento de espadas con los bastones que llevan en las manos. Estamos seguros de que el dibujo, tanto como el texto, reproduce la realidad, las observaciones del cronista y la misma vida cotidiana durante las fiestas cristianas campesinas. Considero que estamos frente a rituales en transición: eran danzas antiguas, andinas, acompañadas con música tradicional, pero usando disfraces españoles e insinuando así la estructura coreográfica fundamental —indios vestidos de españoles— que muy pronto desarrollarán los viejos rituales andinos. Lo que se busca, ya en una época de intolerancia y represión de lo indígena, es descubrir rituales para celebrar a los dioses cristianos. Sin tener conciencia de esta transición, se cambian esos multicolores disfraces que describió Garcilaso por disfraces españoles.

No es necesario volver a insistir en las famosas y terribles extirpaciones de idolatrías iniciadas hacia 1609 por Francisco de Ávila en Huarochirí. Quisiera sólo volver brevemente sobre ellas pero a través de Guaman Poma, como una forma de insistir en esa toma de conciencia y ese cambio de actitud que conmueven las conciencias indígenas a inicios del siglo xvii. La biografía de un individuo, en este caso como en el de Garcilaso, ilustra muy bien la situación general que afecta a las sociedades conquistadas.

Cuando el autor habla de Cristóbal de Albornoz, extirpador tenaz del Toqui Onqoy en la región de Lucanas-Parinacochas, lo presenta como un visitador simpático y ejemplo de piedad religiosa: «Este fue brabo jues y castigó a los padres cruelmente, a los soberbiosos y castigó a los demonios, guacas ydolos de los Yndios. (...) Fue llano santo hombre, temeroso de Dios» (1980: ii, 638). Más bien critica a Juan Cocha Quispe, el fiscal indio, quien según el



Cifras porcentuales

Siglos	XVI	XVII	XVIII
Religiosas	82.3	52.5	11.8
Históricas	5.8	13.1	11.0
Moralizantes	11.8	34.4	77.2

Cifras absolutas

Siglos	XVI	XVII	XVIII
Religiosas	14	64	32
Históricas	1	16	30
Moralizantes	2	42	210
Total	17	122	272

cronista se enriqueció con los sobornos que recibió y se convirtió en curaca bastardo. En estos años, con el inicio del gobierno áé Toledo, el espíritu de intolerancia comienza su ascenso pero sin adquirir el dramatismo que lo caracterizará más tarde. La situación cambiará a fines del siglo xvii, cuando la intolerancia se convierte en abierta represión a la cultura andina. Por eso nuestro cronista critica a los curas doctrineros de Yauyos, que, ante la resistencia de los indígenas a las exigencias económicas, respondían con la extirpación, los castigos y el destierro (1980: ii, 1012). Es igualmente duro cuando se refiere a Francisco de Ávila, visitador como lo fue Cristóbal de Albornoz. Las quejas, las acusaciones contra este extirpador las pone en boca de tres indias viejas.

Los lamentos son dramáticos y los abusos lanzan a las poblaciones a la trashumancia y la desorientación: «Dixéronle al autor las tres viejas: "Señor, vuestra merced yrá allá y sabrá la verdad y llorará con los pobres de Jesuchristo"» (1980: ii, 1017). Luego lanza una imprecación de protesta por los males irremediables: «¿Adonde estás, Dios del cielo? Como está lejos el pastor y uniente verdadero de Dios el Santo papa. ¿Adonde estás nuestro señor el rrey Phelipe, que aci pierdes tu rreyno y tu hazienda, servicio de tu corona rreal?» (1980: ii, 1017). Luego hace decir a las viejas que la actitud de este cura doctrinero las lanza también a volver a sus cultos antiguos. Estas son las palabras de las mujeres huancas: «No tenemos quién se duela. Quisa se dolerá nuestro Ynga que es el rrey. No se acuerda de tanto lloro y don Melchor se a muerto. Y anci tenemos tanto pena y travajo en este rreyno» (1980: ii, 1018). Aquí encontramos varios hechos interesantísimos. El primero, que la intolerancia y represión, en un primer momento, lanzaron a los indígenas a sus religiones tradicionales. El segundo, que mujeres huancas de la sierra central, antes aliadas de los conquistadores, se acuerden con nostalgia del «Ynga». El tercero, que Guaman Poma, ratificando su buen conocimiento general de la época, se lamenta de la muerte de don Melchor, el último descendiente reconocido de los incas.

Ahora volvamos a la transición de los rituales. En Bernabé Cobo, quien escribió su Historia del Nuevo Mundo entre 1613 y 1653,

[189] Se refiere a Melchor Carlos Inca, quien llegó a España en 1602 con un memorial de reclamos de los incas del Cusco y murió, de soledad según Garcilaso, en 1610.

tendré al último testigo para mostrar las modificaciones que sufren los viejos rituales. Este cronista, al igual que los dos anteriores, hace una interesante descripción de las danzas o taquis que se hacen con ocasión de la fiesta del Santísimo Sacramento:

> Tenían los indios del Cuzco para todas sus obras y faenas sus cantares y bailes propios, y cada provincia de las de todo el imperio de los incas tenía su manera de bailar, los cuales bailes nunca trocaban; aunque ahora cualquiera nación, en las fiestas de la iglesia, imita y contrahace los bailes de las otras provincias; y así es muy de ver las muchas y diversas danzas que sacan en la procesión del Santísimo Sacramento y en otras fiestas grandes. Hallándome yo una vez en un pueblo de la provincia del Collao a la procesión del Corpus Christi, conté en ella cuarenta danzas destas, diferentes unas de otras, que imitaban en el traje, cantar y modo de bailar, las naciones de indios cuyas eran propias. (1956: ii, 270-271)

La destrucción del imperio había liquidado, al mismo tiempo, la vieja compartimentación ritual en el mundo andino. La noción de danzas locales, regionales o étnicas, de acuerdo con este testimonio, comenzaba a esfumarse para dar paso a una universalización o estandarización de los taquis andinos. En Puno, según este testimonio, se bailaban cerca de cuarenta taquis, muchos de los cuales servían para identificar a otras «naciones».

Bernabé Cobo menciona algunas de las danzas más impresionantes. Entre ellas guacones, guayaytunlla y otra que parece ser de una importancia fundamental en este proceso de transición: «Otro también propio de los Incas era muy de ver, y en mi opinión el demás artificio y entretenimiento de cuantos yo he visto en esta gente. Hacenlo solamente tres personas: un Inca en medio con dos pallas, bañando asidos de las manos, dando innumerables vueltas y lazos con los brazos, sin jamás desasirse, y apretándose y acercándose a un mismo lugar con buen compás. Para todos estos bailes tenían cantares bien ordenados y a compás dellos» (1956: ii, 271). Indudablemente, Bernabé Cobo describe una danza que había visto en una región no tan azotada por las extirpaciones de idolatrías, donde uno se disfraza de inca y las otras dos danzantes de pallas. Es, sin lugar a dudas, una mascarada histórica que se

inspiraba en la tradición oral y en la necesidad de recordar, pero que tomaba las formas coreográficas de la fiesta europea, la mascarada, para representar a un inca danzando con sus dos *pallas.* Puede tratarse de un antiguo *taqui,* pero que era bailado por el mismo inca y dos mujeres de la nobleza. Nos interesa este *taqui* como imitación, como mascarada. En este sentido, considero que este inca bailando con sus dos *pallas* es una invención, la mitad coreográfica de la comparsa que en el siglo xx se denominará Inca-Capitán.

La transición dentro de un ambiente de represión a los *toquis* sagrados llevará a las poblaciones andinas a organizar mascaradas al estilo de las fiestas urbanas que se desarrollaban en las principales ciudades del virreinato. Una modalidad, presentada y dibujada por Guaman Poma, es la de disfrazarse de españoles para bailar frente a los santos cristianos. La otra, descrita por Cobo, es una mascarada — muy rica y artificiosa según el cronista — para representar al inca en toda su majestad. Ambas eran danzas permitidas, seculares, históricas y con intenciones más políticas que religiosas. La transición había llegado a su punto de cambio estructural. Pero este proceso había llevado a inventar grupos únicos de danzantes; los indígenas tendrán que buscar un *taqui* donde se pueda reflejar esa dualidad andina de complementaridad, oposición y enfrentamiento que dinamizaba a las poblaciones.

Los incas en las mascaradas de la fiesta urbana

La fiesta urbana, como liturgia religiosa o como celebración monárquica por el cumpleaños, coronación, nacimiento o muerte del rey, así como llegada de los virreyes, incluía como elemento fundamental un desfile de mascaradas. Eran fiestas limeñas para expresar la piedad cristiana y para sacralizar a la familia monárquica o a sus representantes en los Andes. Así, en las fiestas a la Inmaculada Concepción descritas por Antonio de León Pinelo (1618) encontramos que el desfile se organizaba en cuadrillas de mascaradas. En este caso, la primera desfiló con símbolos y máscaras que aludían a los continentes y a las naciones. El que representaba **a** América iba muy bien ataviado con finos tejidos y telas europeas y mostrando su singularidad con frutas indianas y un arco y una

flecha en la mano. La segunda cuadrilla desfiló con máscaras que simbolizaban las trece musas de la mitología griega, lo que constituía uno de los temas predilectos de las mascaradas áulicas o cortesanas de la época. La tercera y cuarta cuadrillas llevaban adornos y disfraces que aludían a santos, espíritus evangélicos y personajes bíblicos. Esta fue una típica fiesta limeña de entonces.

Pero hay una suerte de enigma que quisiera abordar antes de proseguir con mi análisis de las mascaradas en la fiesta urbana. Nathan Wachtel, en su libro de 1971, hizo un interesante estudio de las huellas del traumatismo de la conquista en el folclore latinoamericano, andino, maya y azteca (1971:65-98). En particular estudió, de manera comparativa, las danzas que escenifican o recuerdan la muerte de los reyes indígenas. En el caso andino presenta tres variantes bolivianas de la muerte de Atahuallpa y propone que esta danza forma parte de un ciclo que comenzó en el siglo xvi. Su afirmación se apoya en una cita de Martínez Arzans, quien escribió entre los años 1702 y 1735 una enorme Historia de la villa Imperial de Potosí. Este historiador describe, en el capítulo i del libro iv (1965: i, 95-99), las fiestas para celebrar la entronización del Santísimo Sacramento, la Concepción Purísima de la Madre de Dios y el apóstol Santiago como patrones de la villa Imperial. Era abril de 1555, a diez años del descubrimiento del Cerro Rico y de la fundación de esta ciudad. Describe minuciosamente una deslumbrante procesión donde primero venían «15 compañías de indios», luego «un acompañamiento imitando el que tenían los monarcas ingas en su corte, el cual iba compuesto de la nobleza indiana que en esta villa asistía». Indica la sorprendente cifra de 200 nobles indígenas. Después, «con toda magestad venían de dos en dos todos los monarcas ingas hasta el poderoso Atahuallpa». Detrás, en animados movimientos y multicolores atuendos, venían indios danzantes que representaban a las diversas naciones indígenas. Luego desfiló la parte española de la procesión: el apóstol Santiago, varios grupos de españoles, María Santísima, varias comunidades religiosas y, cerrando la procesión, las autoridades españolas.

[190] N. Wachtel cita, al hablar de los ejemplos de México y Guatemala, un interesante texto de Bartolomé de Las Casas, Apologética Historia, donde evidentemente parece que este tipo de danzas surgen muy temprano en el siglo xvi (1971:65-66). Ello queda como una interrogante en este libro.

Esta fiesta urbana, así tendríamos que considerarla a pesar de la corta existencia de Potosí, duró quince días. En este lapso se representaron ocho comedias: cuatro españolas y cuatro indígenas. De nuevo una paridad sorprendente. Estas últimas fueron las siguientes: 1. El origen de los monarcas incas; 2. Los triunfos de Huayna Cápac; 3. Cusi Huscar, décimo segundo inca; y, 4. La ruina del imperio inca. Esta última comprendía «(...) la entrada de los españoles al Perú; prisión injusta que hicieron de Atahuallpa, décimo tercer inga de esta monarquía; los presagios y admirables señales en el cielo y aire que se vieron antes que le quitasen la vida; tiranías y lástimas que ejecutaron los españoles con los indios; la máquina de oro y plata que ofreció porque no le quitasen la vida, y muerte que le dieron en Cajamarca» (1965: i, 98). Todo en esta descripción parece transportarnos a una fiesta dinástica en Madrid o a una procesión del Corpus en los mejores momentos del Cusco. Pero recordemos que, según Martínez Arzans, estas fiestas ocurren en abril 1555. ¿Será posible tanto lujo, magnificencia y ostentación de españoles e indígenas a diez años de la fundación de esta villa? ¿Será posible celebrar públicamente a los incas, recordarlos en mascaradas, incluso a Sayri Túpac, cuando aún oponían una tenaz resistencia a la dominación española desde Vilcabamba? Pero fundamentalmente, ¿cómo es posible celebrar con lágrimas y lamentos la caída de un imperio, y de Atahuallpa en particular, cuando la mayor parte de la población andina tomó este hecho como una suerte de liberación y por esa época, como lo recuerda insistentemente Garcilaso, una nutrida tradición oral de burla y desprecio por este inca era muy popular en el sur?

Además, en esta fiesta de Potosí encontramos dos elementos que no necesariamente andaban juntos. Uno es el desfile de incas que parece inspirarse en las mascaradas europeas. El segundo, la existencia de una serie de comedias muy bien estructuradas sobre la historia de los incas en las cuales se mezclaba «(...) la elegancia del verso mixto del idioma castellano con el indiano» (1965: i, 98). Todo esto me parece simplemente alucinante para el año 1555. Garcilaso describe la misma fiesta del Santísimo Sacramento para el Cusco y no hace ninguna alusión de este tipo de celebración. Tampoco encontramos nada en el primer biógrafo importante de Potosí, Juan Capoche, quien describe el período 1545-1585 y no



«Aquí ba el Alférez con su padre Dn Baltasar Tupa puma» (Procesión del Corpus-autor anónimo-Cusco, fines **del** siglo xvii).

ofrece ninguna información semejante. Más bien hace interesantísimas reflexiones sobre las categorías andinas de hanan y hurin y cuando se refiere a las fiestas de indios dice: «Acostumbran estos a beber en público juntándose mucha gente, así hombres como mujeres, los cuales hacen grandes bailes en que usan de ritos y ceremonias antiguas» (1960:141).

¿Cómo resolver este enigma que atenta contra el esquema desarrollado en este libro y contra las conclusiones lógicas que se podrían desprender de su lectura? Este autor hace su descripción citando a otros cronistas. Entre ellos a Antonio de Acosta y Juan Pasquier (1960: 96); al final indica: «(...) de la misma manera que aquí se ve, lo cuentan en sus historias el capitán Pedro Méndez y Bartolomé de Dueñas, y no quise excusar de ponerlo por ver que tal pintura, si no es de mucha importancia, a lo menos no turba ni altera la verdad y contexto de la historia» (1960:99). Lewis Hanke, uno de los mejores estudiosos de este cronista, nos dice que en la historia de Martínez Arzans no hay fronteras definidas entre lo real y lo ficticio (1965). Este autor, según Hanke, utiliza una «técnica de la superposición» que nos hace recordar a Garcilaso y a Guaman Poma, hombres del siglo anterior. «Las superposiciones de elementos reales sobre elementos irreales tienen el propósito obviamente deliberado de historificar, por decirlo así, lo ficticio, así como las superposiciones de elementos irreales sobre elementos reales tienen el propósito, igualmente deliberado, de novelar lo histórico. En ambos casos es evidente la intención de conservar siquiera una apariencia histórica» (HANKE 1965: i, xcii). Este análisis de Lewis Hanke es excelente para entender mejor esta monumental Historia de la Villa Imperial de Potosí, y especialmente la cita anterior donde Martínez Arzans aparece casi como un historiador alemán de fines del siglo xix, que no agrega ni quita nada a los testimonios históricos por él usados. Pero ahora podemos preguntarnos: ¿Quiénes eran los cronistas que utilizó Martínez Arzans para describir las fiestas de Potosí en 1555? Lewis Hanke tiene un interesantísimo ensayo Um misterio bibliográfico: A «Historia de Potosí» de Antonio de Acosta (1961) donde propone que Acosta, así como Méndez, Pasquier y Dueñas, era un cronista ficticio inventado por Martínez Arzans. Este fue un interesante criollo de la época; de padres españoles, nacido en Potosí, recoge en su enorme libro

esa palpitación pro indígena que invadía también las festividades

de Potosí. Además fue un historiador, aunque parezca paradójico, enamorado de la ficción y contagiado de las sensibilidades que dominaban su época. Si no, ¿cómo explicar que para él, quien consultó a Cieza y a Garcilaso, Atahuallpa murió degollado? Así lo dice en el primer tomo de su historia al hablar del encuentro de Cajamarca. Luego al final vuelve a insistir en lo mismo: «Atahuallpa, inga 14, el vencido, hijo de Mama Chachapoya, reina de Quito, aclamado por rey del Cuzco, fue vencido y preso del Conquistador don Francisco Pizarro y después degollado en Cajamarca. Hállase que fue bautizado y se llamó don Juan, año 1533» (1965: iii, 266). En esta cita se transmite un hecho fundamental de la época en el nivel de las mentalidades andinas: la simpatía por Atahuallpa. Definitivamente pienso que esta fiesta ha debido transcurrir, pero a fines del siglo xvii o a inicios del xviii, cuando el autor pudo verla directamente y aun hacer sus primeros borradores en el transcurso de la fiesta. En todo caso, esto queda también como un tema aún no totalmente resuelto.

Ahora regresemos a la fiesta urbana en Lima y prosigamos con rigor cronológico. Juan Antonio Suardo escribió un *Diario de Lima* (1629-1634), en el cual describe los sucesos limeños en los primeros cinco años del gobierno del virrey Conde de Chinchón (1629-1639). Aquí encontramos una serie de fiestas que nos confirman la naturaleza de la fiesta urbana ya descrita por León Pinelo. Pero nuevos detalles interesantes aparecen. El 2 de febrero de 1631 los mulatos de Lima representan, para celebrar el nacimiento del príncipe Baltazar Carlos, hijo de Felipe iv (1621-1665), una suerte de comedia pública denominada *El rapto de Elena.* A todos los personajes de la guerra de Troya, o de la *llíada* de Homero, los encontramos desfilando en sus respectivos carros alegóricos. Al día siguiente, la Universidad de San Marcos organizaba, para celebrar el mismo nacimiento, un desfile de mascaradas donde diez dioses de la mitología griega ingresan a caballo o parados sobre sus carros ornamentales. Casi todos los grupos sociales y raciales participaban en estas fiestas dinásticas. En el séptimo carro, el de la Luna, todo cubierto de azul, desfilaban curiosos personajes de la Lima de entonces: «(...) el cochero representaba a Martín de Salinas, loco, acompañavanle a lo gracioso los más famosos astrólogos en traxes diferentes, y a lo ridiculo mucha multitud de locos conocidos (...)»(1935:117). Incluso al último personaje, Júpiter, lo acom-

pañaban «todos los reyes del mundo, polacos, chinos, japoneses, mexicanos, del Perú y reyes congos» (1935:118). Suponemos que por rey del «Pirú» quería decir un inca.

Josephe de Mugaburu, en su *Diario de Lima* (1640-1694), nos describe varias fiestas, entre religiosas y dinásticas, organizadas por los gremios limeños. En la fiesta de los plateros, el 9 de diciembre de 1656, se exhibe una suerte de pequeña nave donde venía el rey y luego varios personajes de la mitología griega. El 29 de setiembre de 1659, para celebrar el nacimiento de otro hijo de Felipe iv, diversos gremios y grupos sociales organizan desfiles de mascaradas. Este día doce «turcos» ingresan en sus briosos caballos a la plaza de toros y se instalan en una suerte de castillo; luego ingresarán dos galeras españolas que derrotan a los «turcos» entre los aplausos de los asistentes (1917: i, 51). Hay también mascaradas organizadas por los gremios de los escribanos, bodegueros y pulperos. El 2 de diciembre, en este año de celebraciones reales, los pintores organizan una mascarada donde desfilan «(...) las figuras de todos los señores virreyes que han gobernado este reino, ocho ingas muy bien adornados, y detrás una figura muy grande que traía el mundo a cuestas, (...) y después todos los eminentes pintores que han habido en el mundo» (1917: i, 53). Aquí encontramos un tipo diferente de mascarada: virreyes primero e incas después desfilan como testimonios de los gobernantes pasados. El primer cambio en la fiesta urbana aparece de manera muy notoria.

Pero el 23 de diciembre, con el mismo fin de celebrar al nuevo príncipe, los indios organizan una suerte de alarde público en la plaza de armas de Lima: «(...) salió el inca y peleó con otros dos reyes hasta que los venció y cogió el castillo; y puesto todos tres reyes ofrecieron las llaves al Príncipe que iba en un carro retratado; y salieron a la plaza todos los indios que hay en este reino, cada uno con sus trajes; que fueron más de dos mil los que salieron que parecía la plaza toda plateada de diferentes flores, según salieron los indios bien vestidos y con muchas galas (...)» (1917: i, 54). El inca combate simbólicamente contra otros dos reyes, los derrota y los tres entregan las llaves de la ciudad al príncipe a quien se celebra. Esta representación parece hacerse de acuerdo con las

[191] T. Gisbert ha hecho un primer intento de analizar las imágenes de los incas en las mascaradas populares (1980: 141-142).

mismas pautas de *El rapto de Elena* organizado por los mulatos en 1631, de la lucha entre «turcos» y españoles. Este segundo elemento en la fiesta urbana, representación de enfrentamientos rituales entre indios y otros grupos, como imitando el enfrentamiento entre «turcos» y españoles, parece que no alcanzó un gran desarrollo en la fiesta urbana limeña del siglo XVII. Más bien continuó la mascarada festiva, el desfile de los personajes históricos, de halago al monarca o al virrey.

Ella Dunbar Temple, en un interesante estudio sobre los Apoalaya (1943), caciques *de guaranga* de Jauja, reconstruye el largo gobierno cacical de esta familia desde la época de Huayna Cápac hasta el siglo xvii. A mediados de este siglo destacará el gobierno de don Carlos de Apoalaya, un hombre poderoso, capaz de proporcionar hombres armados al Conde de Lemos para el resguardo de las costas marítimas y capaz también de apoyar estratégicamente la conquista de los territorios de infieles en el misterioso oriente selvático. Hacia 1684 le sucede en el mando su hijo Cristóbal, quien pronto se convertirá en un peculiar personaje donde convergen el comportamiento heterodoxo, la sospecha y finalmente el renunciamiento a los derechos ancestrales. Lo extraordinario es que hacia 1689, por diversas razones propias a un joven noble indígena de menos de 25 años, decide abandonar las comodidades, convertirse en un Usca Páucar o Ttitu Yauri, y fugar con dirección a Lima. En esta ciudad, donde la realidad terminará con la ficción de los dramas populares, Cristóbal se convierte en comerciante urbano, dueño de una pequeña pulpería. Hasta aquí no hay nada de extraordinario. Esta podría ser la biografía de cientos de jóvenes nobles indígenas, como los fabulosos personajes de los dramas quechuas mencionados, que deciden dejar sus lugares de origen para recorrer el mundo, ganar mejor fortuna y olvidar las desgracias en que habían caído las familias nobles.

Pero pronto, por efecto de la madurez del personaje y de los cambios estructurales que conmovían a las poblaciones indíge-

[192] Así se desprende de una cita de Jorge Basadre que describe el ambiente de mascaradas festivas del gobierno del virrey Conde de Lemos (1667-1672): «En estas máscaras se combinaban el sentimiento multitudinario y público de la procesión y el elemento alegórico que imperaba en el teatro. Tenían a la vez un contenido religioso, un valor áulico y plítico y, mucho más modestamente atisbos de un naturalismo popular que las acercaba al carnaval» (1948: *260-261).*

nas, la vida de este indio noble busca convertir la ficción en realidad y se convierte en uno de los actores reconocibles de la utopía andina. En 1725, cuando tenía aproximadamente 65 años, con ocasión de las fiestas de proclamación de Luis Fernando I, se viste adecuadamente y desfila públicamente por las calles polvorientas de Lima representando al inca Lloque Yupanqui. Ahora ingresamos, por el azar de las fuentes, a las interioridades de esos personajes que desfilaban en las descripciones de Martínez Arsanz y Mugaburu. Don Cristóbal previamente había entrado en contacto con su hermana Teresa, quien se desempeñaba como cacique en su región, para que viniera con las joyas, emblemas y ropa fina que identificaban a la familia Apoalaya.

La representación que llevó a cabo fue autorizada por el corregidor y don Cristóbal ganó la nominación a pesar de la oposición de «otros indios nobles que también la pretendían» (TEMPLE 1943: 12). Algunos testigos, en una información posterior levantada por su hijo Juan de Apoalaya, describieron aun la manera como don Cristóbal iba vestido. Doña Rosa Moscoso dijo que ostentaba «(...) una cadena de oro, su toisón y unas ojotas con piedras muy sobresalientes y de crecido valor». Don Bartolomé de Morachimu declaró que desfiló en «un trono vestido con el traxe, a la heroica del Ynga Yupanqui, con lucido aconpañamiento de ambos sexos bistosamente adornados en que asistió el testigo haciendo el papel de Grande llevando por delante del trono un escudo en que iban grabadas las armas de aquel rey» (TEMPLE 1943:30). Don Bartolomé, de evidente procedencia norteña y probablemente de la nobleza chimú, parece haber acompañado ritualmente a don Cristóbal vestido como un general inca. Estas descripciones, en particular el desfile de un personaje que llevaba los emblemas del inca, nos hacen recordar exactamente a la serie de lienzos que pintaron artistas indios en el Cusco de esta época para inmortalizar las escenas de los desfiles de los incas, nobles que pasaban el cargo, con ocasión de las procesiones del Corpus. Texto e imagen, en este caso, nos muestran lo mismo. Se recordaba no solamente al inca, sino a los incas, y los emblemas servían para establecer las diferencias.[193]

[193] Estos célebres lienzos de la procesión del Corpus son quince. Fueron mandados hacer por los mismos nobles indígenas que aparecen desfilando, mostrando sus emblemas familiares y vestidos como incas. Son los alféreces o mayordomos

Estas mismas fiestas por la proclamación del rey Luis Fernando I se hicieron en Potosí y por supuesto Martínez Arzans nos ofrece también una colorida descripción. Las fiestas, un octavario, duraron del 21 al 29 de abril de 1725. En ellas encontramos diversas mascaradas festivas como las que se solían presentar en Lima. El domingo 29 desfiló una «mojiganga» o comparsa colorida. En un carro muy bien ornamentado iban el rey y la reina, y en los costados «alumbraban con hachas en las manos a los lados del carro los reyes ingas del Perú desde Manco Capac hasta Atahuallpa» (1965: iii, 185). Luego había una embajada de siete reyes que se acercaban a saludar a quien representaba a Luis Fernando i. Entre ellos venían los reyes de Francia, Inglaterra, Lusitania, Gran Chino, Gran Turco, Etíope y, al último, el«(...) embajador del rey inga del Perú, y tras él su monarca, con acompañamiento regio y con las reinas coyas a sus lados muy ricamente vestidas, los pajes en el traje de sus ingas con sus llautos o coronas, y hachas en la una mano y en la otra sus cuarteados escudos y armas con porras de puntas enastadas, haciendo su real venia pasaron (...)» (1965: iii, 186). Este saludo de los siete reyes al nuevo rey parece ser el mismo que describe Suardo para 1631. El desfile de los incas, desde el mítico Manco Cápac hasta Atahuallpa, aparece más bien como una contrapartida indígena al desfile de los virreyes, en la segunda mitad del siglo xvii, durante las grandes fiestas dinásticas en Lima. En estos dos ejemplos, las fiestas en Potosí y en Lima en 1725, encontramos los mismos elementos: desfile de los reyes incas. El cambio fundamental en las fiestas urbanas sería la incorporación de estos motivos, o mascaradas históricas indígenas, que eran organizadas por las noblezas indias y que significaban importantes gastos que contribuían a animar la fiesta dinástica de tipo español.

Las ocho comedias que se representaron en Potosí en 1555, tal como las describió Martínez Arzans, se vuelven aún más enigmáticas después de este recorrido. He tratado de resolver este problema mirando hacia las representaciones teatrales que se hicieron en

para organizar la procesión del santo patrón de sus parroquias durante esta fiesta. Son documentos que trascienden la historia del arte. Así lo entendieron Mesa & Gisbert: «En el Perú del siglo xvii existen pocos documentos gráficos tan interesantes como esta serie que nos explica el panorama social y cultural de la época. El grupo de cuadros, que por su calidad artística es excepcional, por su carácter documental es de primera importancia» (1982: i, 178).

Lima del siglo xvi al xviii (LOHMANN y Moglia 1970). Comprobamos, tal como se ve en el gráfico 7, que las representaciones aumentan en un 120% en el siglo xviii. Aquéllas que hemos catalogado como moralizantes aumentan vertiginosamente, siguiendo una tendencia contraria a las de contenido religioso, que más bien disminuyen. Las representaciones con contenido histórico también experimentan un considerable pero relativo aumento. Todas ellas aludían a temas de la historia cristiana europea; ninguna a la historia indígena. Estas estadísticas nos permiten proponer que las nuevas sensibilidades pro indígenas que recorren el mundo andino, desde la segunda mitad del siglo xvii, parecen no afectar los gustos, las actitudes o las conciencias de las élites sociales limeñas. En los ambientes cerrados del teatro limeño se vive Europa, mientras la utopía andina —bajo la forma de mascarada popular o desfile de reyes incas— prefiere los lugares abiertos y en especial las calles atestadas de gente en las grandes y pequeñas ciudades del Perú de entonces.

Finalmente, quisiera destacar dos hechos que me parecen de fundamental importancia. Primero: un noble huanca, don Cristóbal, y un probable noble chimú, don Bartolomé de Morachimu, desfilan —en un homenaje público al rey de España— representando a un inca y a su general. El noble huanca luce sus emblemas dinásticos junto al reconocible escudo de armas de Lloque Yupanqui. Segundo: en Potosí — a miles de kilómetros de Lima — se hacía la misma celebración y también los nobles indígenas, con sus vestidos multicolores y haciendo considerables gastos acudían a esta fiesta para consagrar el nuevo rey. Quisiera destacar también que el recuerdo de los incas invadía las celebraciones virreinales y los curacas, procedentes de diversas regiones, competían para representar con ostentación a los legendarios reyes cusqueños. Podríamos suponer que mientras en las alejadas poblaciones rurales andinas del interior el mecanismo de identidad había tomado el camino de los enfrentamientos rituales entre indios y españoles, en Lima y en las zonas urbanas en general, más refinadas y áulicas, los mismos efectos se conseguían con el desfile de los reyes incas. Las dos formas obedecían a la misma fuerza oculta de la idealización de la sociedad inca. Todos buscaban rescatar el recuerdo de los incas, identificarse con ellos y aparecer representándolos. Es-

tos mecanismos de recordación convirtieron a los incas en seres de carne y hueso. Esa nostalgia por el pasado, y esa desgracia de los nobles indios pobres y errantes, la desvanecían momentáneamente haciendo revivir el pasado. La propensión utópica, que hemos denominado revolución de las mentalidades andinas, también había contagiado a los sectores populares de las zonas urbanas, a aquéllos que apreciaban las mascaradas, los desfiles multicolores, las calles atestadas y malolientes, los que encontraban la diversión fuera de los teatros. Ellos aprendieron a sentir emoción por los incas.

La fiesta rural de la utopía: «La muerte de Atahuallpa»

La documentación de idolatrías, que corresponde casi exclusivamente al siglo XVII, elaborada desde la perspectiva española, presentando una versión occidental de lo indígena, nos permite acercarnos de manera muy precaria a los residuos de un sistema religioso andino. Por eso ha sido importante remitirnos, como lo hemos hecho frecuentemente, a las tradiciones de Huarochirí. En estos relatos, la fuerza del rito es enorme y lo religioso domina la vida de las poblaciones campesinas. La religión, como lo indicaba Tello, era un vínculo de solidaridad que cohesionaba a los grupos en torno a sentimientos, ideas y aspiraciones (1923:1). Sus ídolos, sus *manquis,* sus *conopas* eran los símbolos de una identidad.

Todos los pueblos sin escritura recurren a los rituales para recordar a sus ancestros míticos; sea la *vecosina* en los Andes centrales o el intichiuma de los aranda de Australia (MAUSS 1968:453-466), donde la música, la danza y el canto están íntimamente ligados con los hechos que se quieren representar. Estos rituales «(...) tienen por objeto hacer y rehacer perpetuamente el alma colectiva y la de los individuos» (MAUSS 1968:109). Por eso es que las ideas religiosas pueden confundirse con las ilusiones (FREUD 1971:20). Un pueblo sin religión sería igual a un pueblo sin alma colectiva, sin identidad y sin ilusiones.

Según Marc Auge, toda religión es un sistema de creencias y rituales públicos, colectivos, donde una administración sacerdotal, la Iglesia, norma el mantenimiento de sus dogmas y prácticas (1982: 2728). Desde esta perspectiva, podríamos indicar que los

mitos andinos dejaron de ser religiones para reducirse a simples historias étnicas de pequeños grupos indígenas. Hasta un momento determinado mantuvieron su dimensión colectiva, pública y sus jerarquías sacerdotales, pero luego la labor de los extirpadores de idolatrías y de los mismos indígenas aculturados los convirtió en prácticas individuales y clandestinas.

Estas sociedades campesinas, como los pueblos de las provincias de Cajatambo, Yauyos y Huarochirí, estuvieron dominadas por el mito hasta fines del siglo xvi. Eran además sociedades rituales. El pasado era más importante que el futuro para ellos. La angustia que les produjo la conquista, y luego la violencia colonial, los lanzaron hacia el pasado. No al inmediato, a aquél que había culminado con la expansión inca, sino más bien al pasado más remoto de sus héroes progenitores. Olvidaron a los grandes dioses (Viracocha, Sol) y también a los incas; míticamente los hicieron desaparecer en el lago Titicaca. Quisieron reconstituir sus identidades míticas ancestrales, pero una especie de guerra contra las religiones lo impidió y, de nuevo, fueron derrotados.

La desaparición del recuerdo del inca ha tenido que ser necesariamente voluntaria; sea para ganar precarias alianzas con los españoles o como una forma de rechazo a la dominación interna organizada desde el Cusco. Pero el olvido no fue total; algunos aún confesaban adorar al Sol, pero ninguno a Viracocha. Muchos indígenas, durante los interrogatorios, exhibieron *conopas* que eran muy estimadas por venir del Cusco, y otros, con cierta frecuencia, hablaban del «inga». A medida que avanza el siglo xvii, el recuerdo del inca irá renaciendo, pero transfigurado en un arquetipo que simbolizaba tiempos mejores.

Entonces, ¿cómo reconstituir sus vidas, sus conciencias, su alma colectiva y sus ilusiones? ¿Cómo construir una nueva identidad en un mundo «al revés», pleno de prohibiciones y persecuciones? Había que incorporarse dentro de la legalidad colonial, dentro de la religión y la cultura permitidas y desde allí buscar la solución. Los ocultamientos mágicos y las prácticas clandestinas no habían tenido éxito. No sólo había que cuidarse de los españoles, criollos o mestizos; también los indígenas aculturados se convirtieron en guardianes de las creencias cristianas. El único cami-

no que quedaba era la modificación de los rituales, el cambio de los mensajes que transportaban, sin cambiar la función social del rito.

Este cambio lo hemos podido apreciar por primera vez en 1656, durante la fiesta de la Asunción de Chilcas, cuando un indígena sale dando gritos en un caballo de palo sentado sobre el manto de la Virgen. Este indígena fue denunciado ante el cura doctrinero por mancillar los símbolos cristianos; era un sacrilegio usar el manto de la Virgen como silla de montar. El caballo de palo fue permitido; era una caricatura que simbolizaba al español. Consideramos que éstos son los momentos iniciales de los nuevos rituales andinos, bajo la forma de una coreografía sincrética y simulativa, que oculta lo propio y busca parodiar lo europeo. Pero una rara mezcla de un caballo y un manto sagrado era un paso inicial, una combinación imperfecta de lo profano y lo sagrado como parodia festiva; había que avanzar hacia una representación coreográfica, ritual o teatral, aún más secular e historizante.

El paso siguiente lo hemos podido detectar en Mangas. Los Callan Poma, la familia noble del lugar, eran los *curacas* principales. Uno de ellos, Carlos Callan Poma, hacia 1604 fue acusado de incesto por convivir con una «hermana». Desconocemos los detalles, pero creemos que un personaje principal, como en este caso, no ha podido cometer un acto bochornoso y al margen del orden indígena. Más bien podríamos decir que las alianzas matrimoniales permitían uniones, a las noblezas andinas sobre todo, que los españoles corrientemente interpretaban como relaciones incestuosas, sin entender la nomenclatura y función de las estructuras indígenas de parentesco. Podríamos también suponer que Carlos Callan Poma, como un ejemplo que debía repetirse con cierta frecuencia entre las noblezas indígenas provinciales, continuaba practicando viejas costumbres matrimoniales. Nos interesa este caso como una muestra de la supervivencia de las formas sociales andinas.

Luego, el sucesor Alonso Callan Poma, un *curaca de pachaca,* jefe étnico del grupo cotos en Mangas, jugará un papel de gran importancia, solamente comparable con el que los *curacas de guaranga,* como don Cristóbal, jugaban cuando se vestían de incas para los desfiles de mascaradas en las fiestas urbanas. Ahora hemos regresado al mundo rural, a un viejo pueblo chinchaysuyo

como lo dijimos al inicio de este libro, en un esfuerzo por terminar por donde empezamos. El aflo 1662 es el momento en que el extirpador Bernardo de Noboa, cura de Ticllos, luego de triunfar frente a las acusaciones de los *curacas de pachaca,* se lanza de nuevo en persecución de estos pequeños jefes étnicos que, como el de San Francisco de Yguari, tenían que cambiar o morir. Morir como andinos o seguir gobernando como *curacas* cristianos. El fiscal de la visita acusa a don Alonso Callan Poma de haber practicado danzas y cantos idolátricos para recordar a sus dioses, en ofensa de los dioses cristianos. Desfilan una serie de acusadores, indios del *ayllo* allaucay, *llacuaces,* acusando al *curaca* de los cotos, de origen *guarí.* Este era un nivel del enfrentamiento. Pero a la vez descubrimos que los testigos de cargo eran fiscales de la iglesia de Mangas, indios cristianos y algunos de ellos considerados mestizos.[194] Aquí está el clásico enfrentamiento entre andinos y cristianos, los que se aferraban por conveniencia a los ritos antiguos y aquellos que, también por conveniencia se apoyaban en los nuevos. En ambos casos las motivaciones eran políticas.

El juicio será bastante largo y los testigos de cargo permiten levantar una suerte de inventario de los lugares sagrados de los *guarí* cotos, pero don Alonso Callan Poma niega haber adorado a Condortocas y Coyawarmi, sus dioses étnicos, durante la «techa de su casa». Al final, cuando el juicio parece perder interés y caer en lo rutinario, don Alonso declara:«(...) solo en el segundo dia del cubrimiento de mi casa sobre la tarde nos pusimos unas camisetas de cumbi para salir hecho yngas y otros cuatro o cinco se hicieron como españoles, les hicimos un entretenimiento como a modo de alarde y con chusos y hondas y nos holgamos toda la tarde y me recoxí temprano» (AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 77r). Esta es la versión de don Alonso: en una celebración se vistieron de incas y de españoles y se enfrentaron ritualmente. Un testigo de descargo, que buscaba demostrar que no había intenciones religiosas en esta danza, declara:«(...) aunque el día segundo que cubrió su casa se bistió mi

194 Todos estos datos los hemos obtenido del AAL(HI), leg. 5, exp. 6, «Causa de idolatría contra los yndios ydolatras, echiseros del pueblo, de San Francisco de Mangas—fecha por el Sr. lic. Bernardo de Noboa, visitador general de la ydolatría, por el Yllmo. y R. señor don Pedro de Villagómes, Arzobispo de Lima, del consejo de su magestad». Este documento ha sido parcialmente publicado en P. Duviols.

parte camiseta de cumbi fue representando al inga con otros tres yndios y quatro o seis que se bistieron de españoles y con chuios por via de entretenimiento guerrrearon con sus hondas todo sin ofensa de la Magestad divina (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 118v).

Los hechos son muy claros: Don Alonso Callan Poma organiza un «alarde entre ingas y españoles» durante el techado de su casa. El mismo se disfraza de inca y se hace acompañar por «cuatro generales indígenas». Frente a ellos, los «enemigos», varios indios y un mulato, esclavo, se disfrazan de españoles. Todos, con varas de maguey simulando las armas y con pequeñas guitarras, se enfrentan ritualmente, como repitiendo el encuentro de Cajamarca. Callan Poma fue acusado de practicar ritos idolátricos, pero luego de la abundante información de descargo fue absuelto en 1663 y así pudo regresar a su pachaca con su piedad cristiana reconocida por un tribunal colonial. El procurador de los naturales, su defensor, dice al final:«(...) con que no se puede presumir permitiese cantares, ni otra cosa supersticiosa porque solo fue un festín político y sin sospecha de lo referido (...)»(AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 178v). El procurador quería decir que un buen cristiano como don Alonso no podía permitir supersticiones antiguas y que todo fue una simple celebración secular: «(...) el festín que hizo en su casa fue a manera de guerrilla entre yndios y españoles y esto con asistencia de su cura (...)» (AAL(HI), leg. 5, exp. 6, fol. 178v). No había por qué dudar de su fe católica, don Alonso —un curaca de pachaca— había comenzado a actuar como don Cristóbal — un curaca de guaranga—, que también se vestía de inca. Bailar al inca no era un pecado, todos podían hacerlo sin dejar de ser buenos cristianos. Así, el curaca de pachaca, que corría el riesgo de quedarse solo como el de San Francisco de Yguari, encontró la extraordinaria solución de convertir las expectativas, la admiración y la nostalgia en una práctica visible: bailar como inca, vestir a los humildes de españoles y derrotarlos ritualmente. La fiesta de la utopía ya estaba en marcha.

Esta representación, españoles contra indios, no nace por primera vez en Mangas, un pueblo de guarís y llacuaces. Es probable que haya tenido su origen en los lugares centrales de la antigua organización cusqueña, de donde teóricamente debían irradiar las ideas sobre el regreso del inca y donde las esperanzas de restitución se mantenían vivas dentro de las noblezas descendientes de los incas. Pero de todas maneras es extraordinario detectar los

momentos iniciales de esta representación en una región periférica, que antes había rechazado lo cusqueño y qué anota parece enrolarse en este fenómeno de identificación con lo inca. La fiesta andina había dado un paso fundamental: había encontrado, recurriendo siempre al pasado y al rito, nuevos mensajes, siempre transmitidos por viejos mecanismos (ritos), para recrear una identidad por oposición. La fiesta andina se había convertido en la fiesta popular de la utopía. Una representación ritual donde las viejas mitades andinas, *hanan* y *hurin,* se dinamizaban y reproducían representando tanto a indios como a españoles. Siguiendo el viejo principio andino de las confrontaciones binarias, que antes servían para recordar las confrontaciones míticas entre *guarís* y *llacuaces,* ahora se comenzaron a utilizar para enfrentar ritualmente a indios contra españoles. Este es un brillante ejemplo de esa continuidad orgánica, sobre la cual llamó la atención Lévi-Strauss (1973:315), entre mitología, tradición legendaria y política.

De esta manera, de identidades fragmentarias, que se nutrían de sus historias míticas preincas, se pasa —lentamente— hacia una identidad general, panandina, de indios descendientes del Tahuantinsuyo. En Lima, en Potosí, en Mangas, en Villa de Ibarra, aparecen los nobles desfilando como incas o enfrentándose ritualmente a los españoles. La fiesta urbana es invadida por motivos indígenas. La fiesta andina se convierte en la fiesta de la utopía y toda la vida social, política y simbólica de sus poblaciones comienza a organizarse alrededor de esta comparsa de Inca-Capitán, a través de un complejo sistema de cargos que hemos estudiado para la época actual. Los cargos constituyen un sistema de ascenso social: el cargo de inca es puesto en la cúspide de esta escalera de símbolos sociales.

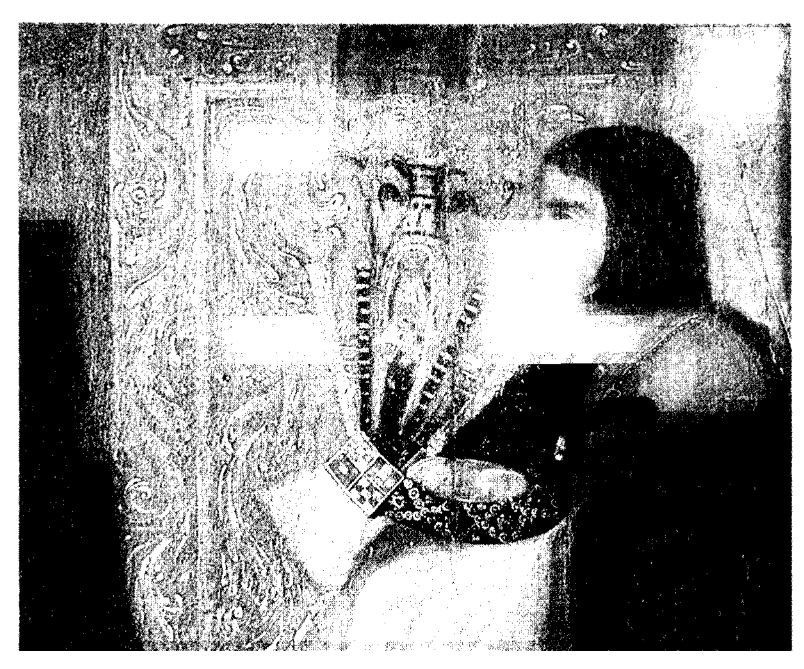
Una compleja revolución parece conmover a las sociedades indígenas en esta década de los años 1660. Cambios en diversos niveles: en las actitudes, en la relación con los españoles y revolución en las mentalidades. Quisiera analizar una serie de ejemplos que ilustran esta alteración social. El 16 de diciembre de 1666 circulan rumores en Lima de que los indios «(...) se querían levantar en esta ciudad y matar a todos los españoles; y habían de pegar fuego a la ciudad por muchas partes; y soltar el agua de la acequia grande de Santa Clara» (MUGABURU 1917: i, 130-131). Los rumores continuaron y las autoridades españolas tuvieron que recurrir a los *clá-*

sicos procedimientos del siglo anterior. El 3 de enero de 1667 ahorcaron a Pedro Bohórquez, le cortaron la cabeza y la pusieron en una pica en la plaza de armas. Veintiún días después ahorcaron a ocho indios «por alzamiento que tenían intentado», azotaron públicamente a tres más y a otros los desterraron a trabajar en las galeras. Las cabezas de los indios, como ejemplo de castigo a los rebeldes, fueron puestas en las puertas de acceso a Lima (MUGABURU 1917: i, 132). Pero lo más interesante es que esta conspiración estuvo, aunque no de manera muy precisa, conectada con el falso inca Pedro de Bohórquez. Este había tomado el nombre de Inca Huallpa, se hacía pasar como descendiente de Manco Cápac y logró ser recibido esplendorosamente por algunas poblaciones indígenas (FLORES-GALINDO 1987: 64). En mayo de 1675 de nuevo circularon rumores de un posible levantamiento dirigido por indios artesanos que buscaban levantar a «todos los demás indios» y matar «a todos los españoles desta ciudad» (MUGABURU 1917: ii, *77).*

Pero el hecho singular lo encontramos, ya no en territorio estrictamente peruano, cuando don Alonso de Armas y Florencia Inga, en 1666, fue designado por real acuerdo como corregidor de la Villa de Ibarra, al norte de la audiencia de Quito. Más se le conocía con el nombre de don Alonso Inga. A los seis meses de acceder a este cargo, una serie de rumores, disturbios e intranquilidad social conmueven a las poblaciones indígenas dentro de su jurisdicción. El gobierno colonial, a pedido de vecinos españoles, decide deponerlo y desterrarlo a una cárcel de Lima. Así, la realidad del norte tiene su encuentro con la imaginación de Lima. ¿Qué había sucedido con este autoproclamado «ynga» en el mismo momento en que se producían problemas similares en Lima?

Don Alonso fue un curioso personaje de leyenda. Probablemente nació en el Perú, descendiente de español y de la nobleza indígena por la línea de Huayna Cápac y Huáscar. Esto lo pregonaba abiertamente y además siempre llevaba consigo un lienzo con su árbol genealógico pintado. Lo mostraba a los *curacas* loca-

[195] Estos cuadros de genealogía parecen multiplicarse a fines del siglo xviii en el sur andino. Así, al referirse al lienzo cusquefio del matrimonio de Martín de Loyola con doña Beatriz, hija de Sairi Túpac, que tiene evidente intención de mostrar la genealogía noble indígena de la contrayente, Mesa y Gisbert sostienen que «el orgullo de la noble ascendencia incaica se hace patente a través del tiempo en muchos cusqueños; los cuadros de genealogía proliferan, desde éste hasta fines del siglo xviii» (1982: ii, 180).



Detalle de la pintura anterior. Los símbolos del Inca.

les que venían a visitarlo, les indicaba que finalmente todos los nobles indígenas descendían de los incas y, más aún, terminaba llamándolos «primos». En muchos pueblos fue recibido a la manera incaica. En alguno de ellos los indígenas sacaron las andas del inca y de la *palla* para recibirlo. Fueron meses de grandes celebraciones, intranquilidad social y temores para los españoles. Por esto fue depuesto, encarcelado y luego sus parientes iniciaron un largo juicio.

La acusación principal era la de pregonar su insistencia en ser descendiente de los incas, que finalmente parece estuvo muy cerca de la verdad (KLUMPP 1973:112). La segunda fue que instigaba a un levantamiento contra los españoles. En el juicio, en uno de los testimonios, aparecen expresiones como «vendrán tiempos mejores». Otro testigo afirmó que había el rumor de que un inca del Cusco vendría a liberar a los indígenas (KLUMPP 1973: 123). Un viejo indio quiteño llegó a decir:«(...) ha de venir el Inga y se ha de levantar con toda la tierra y preguntado uno de ellos como ha de venir el Inga si es muerto, respondieron han de venir sus descendientes y estos han de consumir toda la gente española» (KLUMPP 1973:127). Estos hechos, y los testimonios, nos muestran que un ambiente de esperanza nativista estaba encendido y se manifestaba, por diferentes partes, de diversas maneras. Los indígenas esperaban al inca como salvación, pero no solamente a un mítico personaje sino a los descendientes de estos personajes. Por lo tanto, a la vez que existía ese estereotipo del noble indígena errante y empobrecido, uno nuevo, del noble inca liberando a los indígenas y expulsando a los españoles, inicia su marcha ascendente en el último tercio del siglo XVII.

Ahora vuelvo al tema de la «muerte ritual de Atahuallpa». Esta representación casi teatral será progresivamente perfeccionada por el trabajo de la memoria colectiva, hasta reconstruir con bastante precisión el encuentro inicial de Cajamarca y llegar a formalizar la coreografía de una comparsa que ahora se denomina «La tragedia de la muerte de Atahuallpa». Para terminar, quisiera permitirme avanzar hasta el siglo xvin para ver qué ha pasado con esta representación y transcribir un testimonio de 1791 para Cajatambo, una población muy cercana a Mangas: «Las fiestas y la embriaguez sin duda es la tercera causa de la despoblación del

Virreynato. En toda la sierra se celebran muchas fiestas de alferazgo cada año. Uno o dos capitanes, otros tantos mayordomos, dos alferes, los dos incas, sus ministros, una docena de pallas, los mayorales y los danzantes son los héroes de cada fiesta... en medio de sus cantos injuriosos a la religión, y a la nación quiero decir un día después de la representación indecente y trágica que hacen de la conquista (...)»*(Mercurio Peruano* N.° 162, en HUERTAS 1981:17).

Este testimonio transmite una nítida antipatía contra estas fiestas indígenas. Se mantenían viejas tradiciones andinas, las libaciones, los bailes; pero el tema de la coreografía colectiva, en la cual cada funcionario tenía un papel que representar durante la fiesta, era fundamentalmente profano «político». El testigo considera que los cantos son «injuriosos a la religión» y también a la «nación»; sin lugar a dudas, se refiere a la «nación española». Además, considera que la representación que se hace de la conquista es «indecente y trágica». Todo parecería indicarnos que estamos ante un proceso que había llevado a la exaltación del inca, a la mitificación de la sociedad indígena pasada. Esta mitificación seguramente vino acompañada de una revitalización de la cultura indígena, de sus costumbres, de su pasado, y un sentimiento antiespañol o antieuropeo ha debido seguir una marcha paralela y simultánea. La reconstrucción de una identidad de marginados, de indios descendientes de los incas, la encontrarán «viviendo separados». Como lo afirmaba Guaman Poma en 1614 o como lo quería un campesino ayacuchano en el siglo xx. La mitificación de la sociedad indígena será el paso previo a los afanes restauradores de las rebeliones de *curacas* en el siglo xviii. La utopía andina, entendida como el programa para restaurar la sociedad indígena, había nacido como una idea de mitificar lo inca.

Hay numerosos enigmas que definitivamente no podré resolver en este libro. Por ejemplo: ¿Cuándo y dónde aparece exactamente la representación de la muerte de Atahuallpa? Estoy seguro solamente de que se produce en la segunda mitad del siglo xvii, como una de las formas en que se expresa esa revolución en las mentalidades colectivas: todos querían el regreso del inca, como mito y también como lógica praxis política, con la finalidad de ofrecer una alternativa al sistema colonial. Se quería el regreso al sistema anterior, a los incas de Garcilaso o a los *curacas* chinchay-

suyus de Guaman Poma. La representación de la muerte de Atahuallpa aparece en los pueblos andinos cuando los viejos calendarios rituales indígenas comienzan a ser reemplazados definitivamente por la santoral cristiana. Así aparece la fiesta rural del santo patrón local que moviliza bienes, servicios, crea solidaridades, define la identidad indígena y reproduce indefinidamente la sociedad global. La nueva fiesta rural andina, la fiesta de la utopía, en sus estructuras básicas sigue funcionando como los viejos rituales. Cambian los símbolos, los mensajes, pero el viejo orden andino sigue existiendo de manera subterránea.

La nueva fiesta andina es también doblemente revolucionaria. En el ámbito estrictamente sociológico, produce una doble inversión: los nobles, las élites locales, aparecen ritual y momentáneamente con todo el ceremonial que supuestamente acompañó a los incas. Aparecen en un estatus de reyes. Por otro lado, los «indios del común», incluso otras castas inferiores, como mestizos o mulatos, aparecen como los españoles, los dominadores de la realidad social. Hay también una inversión simbólica: los *curacas* aparecen como incas, victoriosos, y los «españoles» aparecen representados por «gente baja». Es una verdadera carnavalización de la realidad: inversión de roles sociales, inversión de símbolos. Los *curacas* son momentáneamente incas y los «indios del común» se ven súbitamente convertidos en «españoles». La revolución en las mentalidades andinas, que se hace evidente a fines del siglo xvii, parece encarnarse con toda fidelidad en esta fiesta. Los desfiles de *curacas de guaranga* vestidos de incas fueron inmovilizados magistralmente en el tiempo por los pintores indios cusqueños, continuadores de Diego Quispe Tito y Basilio de Santa Cruz, en la serie de lienzos sobre la procesión del Corpus en la época del obispo Mollinedo (1673-1699). Multiplicación también de las imágenes de los incas, de escenas de la vida cortesana prehispánica, en

[196] Estos cuadros muestran los diferentes grupos sociales del Cusco de aquel entonces y de manera muy destacada la presencia de los indígenas. «En cuanto a la participación indígena, ha de tenerse muy en cuenta que de alguna manera la procesión del Corpus significó para el mundo precolombino, después de la conquista, una sustitución simbólica de la antigua festividad del Inti Raymi, que durante el periodo del Imperio Incaico fue la fiesta más importante. De alguna manera, los indígenas identificaron el culto al sol con el de la Eucaristía, que se colocaba en la custodia en forma de sol» (MESA y GISBERT 1982: i, 178).

la superficie de los q'eros. Esperanza y expectativa en las conciencias indígenas por el regreso del inca. Finalmente praxis social de revuelta anticolonial. En todos estos fenómenos encontramos, a manera de fuerzas subyacentes, la idealización del pasado inca, la rehabilitación de las familias nobles cusqueñas, la inversión de la realidad (volver al orden indígena) y la prédica indirecta del regreso a tiempos mejores. A aquéllos, muy probablemente, que fueron descritos por Garcilaso y Guaman Poma. Todos estos procesos conducen al nacimiento de la utopía andina.

Glosario

ACLLAHUASI.- Lugar donde vivían las acllas (vírgenes escogidas).
AGUAC- Baile de fin de año (Huarochiri).
AIRIGUA o AIRAPA.- Danza ritual.
ANTL- Habitante de las regiones amazónicas.
APO.- Deidad terrenal mayor representada por una montaña principal. Señor. Jefe de un suyu.
ASTO TOCTO.- Pájaro mítico.
AUCA.- Enemigo, adversario, rival. Jefe ilegítimo.
AUCA PACHA RUNA.- Guerrero que manda cien hombres.
AUQUISNA.- Baile realizado en el mes de junio (Huarochirí).
AYLLO.- «Parcialidad, genealogía, linaje o parentesco o casta» (González Holguín).
AYMORAY.- Ritual de mayo (Cajatambo).
AYNO.- Danza en Huarochirí.
CAMACHICO.- El que manda, ordena. Mandón de cien familias.
CAMAQUENES.- Mallquis de progenitores míticos.
CAPACOCHA o CAPAC HUCHA.- Sacrificio ritual de niños.
CARGUYOC- El que desempeña un «cargo» durante una fiesta.
CASAYACO.- Danza en Huarochirí.
CASHUA- Baile, canción de alegría de triunfo. Baile enruedo.
CHACO.- Caza masiva de animales silvestres. Rodeo.
CHAMBI o CHAMPÍ.- Hacha de plata. Hacha ceremonial de los incas, insignia de poder.

CHASQUI.- Correo. Corredor encargado de llevar los mensajes.

CHICHA.- Bebida fermentada de maíz.

CHIMO.- Nombre de una región norteña. Jefe étnico.

CHIMO CAPAC- Danza en Huarochirí.

COCHA.-Mar, lago.

COLCA.- Depósito, granero, «troxe, almacén para chuñu, mayz, cfuinua» (Bertonio, Ludovico).

CONOPA.- Dios doméstico andino, generalmente de piedra, que sirve de guardián de la familia, sus cultivos, etc.

COYA.- Esposa y hermana del inca.

CUMBI o CUMBE.- Ropa fina usada en rituales.

CURACA o CACIQUE.- «El señor del pueblo... el señor mayor superior» (González Holguín).

CURACA DE GUARANGA.- Jefe de mil tributarios.

CURACA DE PACHACA.-Jefe de cien tributarios.

CURIAC o CURIAJ.- Baile de fin de año.

CUSMA.- Túnica. Vestimenta andina.

CUY.- Conejillo de indias.

GUACON.- Danza ritual (Huarochirí).

GUARÍ.- Autóctono, oriundo, antiguo. Gente que habita en los valles. Agricultores.

GUAYAYTURILLA.- Danza en Huarochirí.

HANA BARRIO.- Barrio de arriba.

HANAN.- Término andino que designa la mitad «superior» de un grupo.

HAYA CHUCO.- Danza (Huarochirí).

HUACA.- Lugar u objeto sagrado.

HUACHANO (NEGRITO).- Bufón en la comparsa Masha.

HUANCAYCOCHA.- Danza en Huarochirí.

HUAYCCADA.- Rito tradicional en Mangas que acompaña a la siembra de papa (octubre-noviembre).

HUAYNO.- Danza tradicional en la sierra peruana.

HURIN.- Término andino que designa la mitad «inferior» de un grupo.

HURIN BARRIO.- Barrio de abajo.

ICHU.- Planta forrajera de las regiones altoandinas.
ILLAPA.- Rayo, relámpago. LIBIAC en Áncash.
INKARRI.- Mito que expresa la esperanza en el retorno del inca.
INTIRAYML- Fiesta del Sol. Se lleva a cabo en el mes de junio.
LLACUAZ.- Habitante de puna (zona alta). Pastor.
LLAMALLA.- Danza (Huánuco).
LLAMALLAMA.- Danza (Guaman Poma).
LLAUTU.- Tocado que usaba el inca como símbolo de poder.
LLICLLA.- Manta. Manto para cubrirse.
LUMTSUY.-Nuera.
MACHAY.- Cueva funeraria.
MALLQUL- Momia de antepasado.
MASHA.- Yerno. Fiesta realizada en Mangas.
MASHARACCAY.- Último día de la fiesta Masha.
MISTI o MISHTI.- Mestizo. Individuo de las élites rurales.
MITA.- Período de trabajo. Turno de trabajo.
MITAYO.- El que trabaja por turno en el campo o las minas.
MULLO.- Concha marina que servía como ofrenda a los dioses.
NUNA-TOROS (HOMBRES TOROS).- Enfrentamiento ritual en la fiesta Masha.
ÑAUPALLACTA.- Pueblo viejo o pueblo de gentiles.
ÑUSTA.- Princesa inca.
PACARICUSPA o PBCAPUNCHAO.- Ceremonia fúnebre del quinto día.
PACARINA.- Lugar mítico de origen.
PALLA.- Señoras de la nobleza inca. Acompañantes del inca en la comparsa Inca-Capitán.
PANACA.- Grupo de linaje noble incaico.
PARIANAS.- Mujeres que cuidaban los campos de maíz.
PINGO.- Flauta pequeña, instrumento musical de viento.
PINKICHIDA o PINQUIDA.- Danza de saludo y encuentro.
PUMAYAC- Baile de fin de año.
PUNA.- Altiplanicie de altura. Región andina de pastoreo.
PUQUIO.- Manantial. Fuente donde brota el agua.
Q'ERO.-Vaso ceremonial de madera.

QUIPÓCAMAYOC- Los que cuidaban el orden calendárico. Contadores. Manejaban el quipu.

QUEPU.- Instrumento mnemotecnia).

RANTIN.- Intercambio simétrico y obligatorio (Perú central).

RUCU (VIEJITO).- Bufón de la comparsa *Masha.*

SARA MORANA.- Fiesta realizada en los primeros días de mayo (Cajatambo).

SAYNATA.- Danza en Huarochirí.

TAKI ONQOY.- «Enfermedad del baile». Movimiento nativista en Ayacucho. 1565-1572.

TAQUL-Baile y canto.

TECHACASA.- Ceremonia que se realiza cuando se termina de construir una casa.

TINYA.- Tamborcillo usado generalmente por las mujeres.

UPACA.- Danza en Huánuco.

VARAYOC- Alcalde indígena cuyo símbolo de poder era una vara de madera con incrustaciones de plata.

VECOSINA o VECOCHINA.- Canto ritual que relata historias míticas (Cajatambo).

YANACONA.- Indio de hacienda en servidumbre.

YAYANCHIC-Sacerdote indígena.

Bibliografía

i. Fuentes manuscritas

He trabajado fundamentalmente en dos archivos limeños: el Archivo Arzobispal de Lima (AAL) y el Archivo General de la Nación (AGN). También he consultado los fondos de la Biblioteca Nacional de Lima, principalmente para las crónicas y textos coloniales, así como algunos libros y padrones antiguos de las comunidades donde he realizado mis observaciones etnográficas. He utilizado las siguientes abreviaturas para citar los documentos de los dos archivos mencionados:

Archivo Arzobispal de Lima

AAL(C) Sección *Capítulos.* Diversos legajos.
AAL(Cp) Sección *Capellanías.* 43 legajos.
AAL(E) Sección *Estadísticas.* Diversos legajos.
AAL(HI) Sección *Juiríos de hechicerías-idolatrías,* 7 legajos.
AAL(T) Sección *Testamentos.* Diversos legajos.

Archivo General de la Nación

AGN(DIE) Sección *Derecho indígena y encomiendas.* Diversos legajos.
AGN0R) Sección *Juicios de residencia a corregidores.* Diversos legajos.

II. Crónicas y textos coloniales

ALBORNOZ, Cristóbal de

1967 «La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas» (ed. Pierre Duviols), en *Journal de la Sociéte des Américanistes,* tome LVI- I, París, pp. 8-39.

APU INCA ATAHUALLPAMAN

1957 *(Elegía quechua de autor cusqueño desconocido),* ed. de Teodoro L. Meneses, Lima: Universidad de San Marcos (publicado originalmente por J.M.B. Farfán, Tucumán, 1942).

ARGUEDAS, José María (trad.)

1975 *Dioses y hombres de Huarochirí.* México: ed. Siglo XXI.

ARRIAGA, Pablo Joseph de

1920 *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621).* Lima: ed. Imp. y Lib. Sanmarti.

BETANZOS, Juan de,

1924 *Suma y narración de los Incas (1551).* Lima: Imp. y Lib. Sanmarti.

CABELLO BALBOA, Miguel,

1951 *Miscelánea Antártica (1586).* Lima.

CAPOCHE, Luis

1959 *Relación general de la Villa Imperial de Potosí.* Madrid: ed. Atlas.

CENTENO DE OSMA

1938 *El pobre más rico. Comedia quechua del siglo xvi.* Lima: ed. Instituto Superior de Lingüística y Filología de la UNMSM.

COBO, Bernabé

1956 *Obras (Historia del Nuevo Mundo).* Madrid: Colección Biblioteca de autores españoles, 2 tomos.

COLECCIÓN DE DOCUMENTOS INÉDITOS RELATIVOS AL DESCUBRIMIENTO, CONQUISTA Y ORGANIZACIÓN DE LAS ANTIGUAS POSESIONES DE AMÉRICA Y OCEANÍA

1866 por D. Luis Torres de Mendoza. Madrid, tomo vi.

ESQUILACHE

1923 «Provisión real del virrey Esquilache (12 de setiembre de 1617)». *Revista Inca,* Lima, tomo i.

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego de

1980 *Noticias cronológicas de la Gran ciudad del Cusco.* Lima: ed. Fundación A.N. Wiese, 2 tomos.

ESTETE, Miguel de

1918 El *descubrimiento y la conquista del Perú (1535).* Quito.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1960 *Obras Completas.* Madrid, 4 vols.
GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1962 *Vocabulario de la lengua general... (¿quichua (1608).* Lima.
GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno,* ed. Siglo XXI. México, 3 vols.
HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, Rodrigo
1923 «Mitología andina. Idolatrías en Recuay». *Revista Inca,* vol. 1, N I, Lima, pp. 25-78.
JEREZ, Francisco de
1949 *Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cusco, llamada la Nueva Castilla conquistada por Francisco Pizarro (1534).* México: ed. Nueva España.
LEÓN PINELO, Antonio de
1618 *Relación de las fiestas que a la Inmaculada Concepción de la Virgen de Nuestra Señora se hicieron en la Real ciudad de Lima en el Perú.* Lima: ed. Francisco del Canto.
1943 *El Paraíso en el Nuevo Mundo, apologético, Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano.* Lima.
MARTÍNEZ ARZANS DE ORSUA Y VELA, Bartolomé
1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí,* edición de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Rhode Island: Brown University Press, 3 tomos.
MARTÍNEZ COMPAÑÓN, Baltasar Jayme
1936 *Trujillo del Perú afines del siglo xviii.* Madrid.
MENESES, Teodoro
1949-50 «El Usca Páucar. Drama religioso quechua del siglo xvi», en *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia,* año ii. Lima.
MENESES, Teodoro (ed.)
1983 *Teatro quechua colonial,* antología preparada por T. Meneses, Lima.
MOLINA, Cristóbal de
1943 «Fábulas y ritos de los Incas», en *Las crónicas de los Molinos.* Lima.
1916 *Relación de la Conquista y población del Perú (1552).* Lima: Imp. y Lib. Sanmarti.
MONTESINOS, Fernando
1930 *Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú,* ed. Horacio H. Urteaga. Lima: Lib. e Imprenta Gil.
MUGABURU, Josephe de y Francisco de Mugaburu
1917 Diario de Lima(1640-1694), ed. H. Urteaga y *C. A.* Romero. Lima.

MURUA, Martín de
1946 *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú,* ed. Constantino Bayle, S. J. Madrid.
PIZARRO, Hernando
1920 «Carta a los magnificos señores, los señores oydores de la Audiencia Real de su Magestad, que residen en la ciudad de Sancto Domingo(23-nov.-1533)», en *Informaciones sobre el antiguo Perú.* Lima: Imp. y Lib. Sanmarti.
PIZARRO, Pedro
1978 *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú,* ed. Universidad Católica. Lima.
POLO DE ONDEGARDO, Juan
1906 «Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo de Ondegardo», en *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú,* tomo i, trimestre ii, Lima, pp. 207-231.
1940 «Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú», en *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú,* Lima, tomo xiii, pp. 125-196.
SANCHO DE LA HOZ, Pedro
1917 «Relación de lo sucedido en la Conquista (1535)», en *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú,* serie 1, tomo v, Lima.
S ANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan de
1879 «Relación de antigüedades deste reyno del Pirú», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas,* ed. Marcos Jiménez de la Espada. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello.
SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1942 *Historia de los Incas (1570).* Buenos Aires: ed. Emecé editores.
SUARDO, Juan Antonio
1935 *Diario de Lima (1629-1634),* ed. Rubén Vargas Ugarte. Lima.
TAYLOR, Gerald (trad.)
1980 Rifes *et traditions de Huarochirí.* París: ed. L'Harmattan.
Trru Cusí YUPANQUI, Diego de Castro
1916 *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II (1570),* en Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, 1.ª serie, tomo ii, Lima.

URTEAGA, Horacio (ed.)
1920 *Informaciones sobre el antiguo Perú, Colección de libros y documenlos referentes a la Historia del Perú.* Lima: Imp. y Lib. Sanmartí, tomo iii, 2.ª serie.
VÁSQUEZ DE ESPINOZA, Antonio
1948 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales.* The Smithsonian Institution.
ZARATE, Agustín
1949 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú (1555).* México: ed. Nueva España.

iii. Bibliografía contemporánea

ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio
1979 «El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Ávila, 1607», en *Historiografía y Bibliografía Americanistas,* vol. xxiii, pp. 3-31.
ADORNO, Rolena
1980 «La redacción y enmendación del autógrafo de la *Nueva Coránica y Buen Gobierno»,* en GUAMAN POMA, Felipe, *Nueva Coránica y Buen Gobierno,* ed. siglo xxi, pp. XXXII-XLVI.
1986 *Guaman Poma. Writing and resistance in Colonial Peru.* Austin: University of Texas Press.
ADORNO, Rolena (ed.)
1982 *From oral tradition to written expression: Native Andean chronicles of early colonial period.* Syracuse University Press.
ALENCASTRE, Andrés y Georges DUMEZIL
1953 «Fetes et usages des Indiens de Langui (Province de Canas, departament du Cusco)», en *Journal de la Société des Américanistes,* tome xiii, París, pp. 1-118.
ANDRADE REIMERS, Luis
1978 *La verdadera historia de Atagualpa.* Quito: ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
ARANIBAR, Carlos
1969-70 «Notas sobre la necropompa entre los Incas», en *Revista del Museo Nacional,* Lima, tomo xxxvi, pp. 109-142.
ARGUEDAS J. M. y Josafat ROEL PINEDA
1973 «Tres versiones del mito de Inkarrí», en Ossio, Juan (ed.), Ideología mesiánica del mundo andino, ed. Prado Pastor, Lima, pp. 219-236.

AUGE, Marc

1979 *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologic* París: ed. Hachette.

1982 *Génie du Paganisme.* París: ed. Gallimard.

BAJTIN, Mijail

1974 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Frangois Rabelais.* Barcelona: ed. Barral.

BALMORI, Clemente Hernando

1955 *La conquista de los españoles y el teatro indígena americano.* Tucumán.

BARREDA LAOS, Felipe

1964 *Vida intelectual del virreinato del Perú.* Lima (ed. original de 1909).

BARRIENTOS j o s é

1941 *Tecum liman. El baile de la Conquista como elemento de investigación histórica.* Guatemala.

BASADRE, Jorge

1948 *El Conde de Lemus y su tiempo.* Lima: ed. Huascarán.

BATAILLON, Marcel y André SAINT-LU

1971 *Las Casas y la defense des Indiens.* París: ed. Julliard.

BENDEZÚ, Edmundo

1986 *La otra literatura peruana.* México: Fondo de Cultura Económica.

BODE, Barbara

1961 *The dance of the Conquest of Guatemala.* Nueva Orleans.

CARRILLO RAMÍREZ, Alberto

1967 *Luis Pardo: el gran bandido.* Lima.

CERRATE DE FERREYRA, Emma

1979 Vegetación del valle de Chiquián. Lima: ed. Universidad de San Marcos.

CLARK, Katerina y Michael HOLQUIST

1984 *Mikhail Bakhtin.* Harvard Press.

COCK, Guillermo y Mary E. DOYLE

1979 «Del culto solar a la clandestinidad de Inri y Punchao», en *Revista Historia y Cultura,* N 12, Lima, pp. 51-73.

CONRAD, Geoffrey W. & Arthur A. DEMAREST

1984 *Religion and Empire. The dynamics of Aztec and Inca expansionism.* Cambridge: Cambridge University Press.

COOK, Noble David

1981 *Demographic collapse. Indian Peru, 1520-1620.* Cambridge: Cambridge University Press.

COSTELOE, Michael P.
1967 *Church wealth in Mexico. A study of the Juzgado de Capellanías* in *Archbishopric of Mexico 1800-1856.* Cambridge: Cambridge University Press.
Cox, Carlos Manuel
1965 *Utopía y realidad en el Inca Garcilaso.* Lima: ed. Universidad de San Marcos.
CURATOLA, Marco
1977 «Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto», en *Allpanchis* 10, Cusco, pp. 65-92.
DA MATTA, Roberto
1983 *Carnavais, Malandros e herois. Para una sociología do dilema brasileiro,* 4.ª edición, Brasil.
DEMAREST, Arthur A.
1984 *Viracocha. The nature and the antiquity of the Andean high God.* ed. Peabody Museum Monographs-N.° 6, Harvard University Press.
DUPONT-BOUCHAT, Marie Sylvie, Willen FRIJHOFF y Robert MUCHEMBLED
1978 *Prophetes et sorciers dans les Pays Bas, XVIe-XVIIIe.* Paris: ed. Hachette.
DURAND, José
1947 «La biblioteca del Inca», en *Revista de Filología Hispánica,* año i, julio-setiembre, N'° 1, pp. 239-263.
1965 «El Inca llega a España», en *Revista de Indias,* año xxv, enero-junio, N.° 99-100, pp. 28-43.
1975 «Los *Comentarios reales* y los sermones del doctor Pizaño», en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* tomo xxiv, N 2, México, pp. 292-307.
1976 *El Inca Garcüaso, clásico de América.* México: ed. Septentas.
1981 «Entrevista a J. Durand», en *Revista Debate* 10, Lima, octubre.
Duvignaud, Jean
1968 «Prefacio», en HALWACHS, M. *La mémoire collective,* París: ed. PUF.
DUVIOLS, Pierre
1967 «La idolatría en cifras: una relación peruana de 1619», en *Etudes Latino-Américaines,* ed. Fac. des Lettres & Sciences Humaines D' Aix-en Provence, N° 111, pp. 87-100.
1971 *La guerra contra las religiones autóctonas en el Perú colonial. «Las extirpaciones de idolatrías», entre 1532-1660.* México.
1973 «Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo de oposición y complementariedad», en *Revista del Museo Nacional,* t. xxix, Lima, pp. 153-191.

DUVIOLS, Pierre
1976 «La Capacocha», en *Revista Allpanchis* 10, Cusco, pp. 11-57.
1977 «Los nombres quechua de Viracocha, supuesto "Dios Creador" de los evangelizadores», en *Revista Allpanchis* 10, Cusco, pp. 53-63.
1986 *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo xvii.* Cusco: ed. Centro Bartolomé de Las Casas.
ELIADE, Mircea
1968 *Mito y realidad.* Madrid: Guadarrama.
EVANS-PRTTCHARD, E.E.
1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande.* Barcelona: ed. Anagrama.
FERNÁNDEZ DE MORATÍN, Leandro
1946 *Orígenes del teatro español.* Buenos Aires: ed. Schapire.
FLORES-GALINDO, Alberto
1987 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.* Lima: ed. IAA.
FREUD, Sigmund
1971 *L'avenir d'une illusion.* París: ed. PUF.
G ALDO GUTIÉRREZ, Virgilio
1982 *Educación de los curacas. Una forma de dominación colonial.* Huamanga: ed. Guaman Poma, Universidad de Huamanga.
GILLMOR, Frances
1943 «The dance dramas of Mexican villages», en *University of Arizona Bulletin,* Humanities Bulletin, N.° 5, Tucson, Arizona, vol. xiv.
GISBERT, Teresa
1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte.* La Paz, Bolivia: ed. Giesbert y Cia.
GISBERT, T. y José de MESA
1968 *Esquema de la literatura virreinal en Bolivia.* La Paz.
GONZALES CARRE, Enrique & Fermín RIVERA PINEDA
1982 «La muerte del Inca en Santa Ana de Tusi», en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos,* Lima, xi, N.° 1-2, pp. 19-36.
GRAUSS, F.
1967 «Social utopias in the Middle Ages», en *Past & Present,* diciembre, N.° 32, Londres.
GRIMES, Ronald L.
1981 *Símbolo y Conquista. Rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México.* México: FCE.
HALBAWCHS, Maurice
1925 *Les cadres sociaux de la mémoire.* París ed. PUF.

HANKE, Lewis

1961 «Um misterio bibliográfico: a "Historia de Potosi" de Antonio de Acosta», en *Revista Portuguesa de Historia,* vii, pp. 5-10.

HANKE, Lewis y Gunnar MENDOZA

1965 «Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela; su vida y obra», en B. ARZÁNS DE ORSÚA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí,* pp. XXVII-CLXXXI.

HEMMING, John

1970 *The Conquest of the Incas.* San Diego: ed. A Harvest-HBJ Book.

HOCQUENGHEM, Anne Marie

1978 «Les combats mochicas: essai d'interpretation d'un materiel archéologique á l'aide de l'iconologie, de l'ethnohistoire et de l'ethnologie», en *Revista Baessler-Archiv, neue Folge, Band* (xxxvi).

1987 *Iconografía Máchica.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

HUERTAS 1981

ISBELL, Billie Jean

1985 *To defend ourselves. Ecology and ritual in an Andean Village.* Illinois: Waveland Press.

JAKFALVI-LEIVA, Susana

1984 *Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra de Garcilaso.* Nueva York: Syracuse University.

KAPSOLI, Wilfredo

1985 «La muerte del rey Inca en las danzas populares y la relación de Pomabamba», en *Revista Tierra Adentro. Artes-Ideología-Sociedad,* N.° 3, Lima, agosto, pp. 139-176.

KLUMPP, Kathleen M.

«El retorno del Inga: una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina», en *Cuadernos de Historia y Arqueología (Guayaquil),* vol. xxiv, N.° 41,1974, pp. 99-135.

LARA, Jesús

1957 *Tragedia delfín de Atawallpa.* Cochabamba: Imprenta Universitaria.

LE GOFF, Jacques

1981 *La naissance du Purgatoire.* París: ed. Gallimard.

1985 *L'imaginaire medieval. Essais.* París: ed. Gallimard.

LE GOFF, Jacques y Jean Claude SCHMITT (eds.)

1981 *Le charivari.* París.

LEONARD, Irving A.

1979 *Los libros del conquistador.* México: FCE.

LEVIIXIER, Roberto

1935 *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú, 1515-1582. Años de andanzas y guerras.* Madrid: ed. Espasa-Calpe.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1955 *Tristes trapiques.* París: Pión.

1973 *Anthropologic structurale deux.* París: Pión.

LIPSCHUTZ, Alejandro

1963 *El problema racial en la conquista de América.* México: ed. Siglo xxi.

LOCKHART, James

1972 *The men of Cajamarca. A social and biographical study of the first conquerors of Peru.* Austin & Londres: University of Texas Press.

1982 El mundo hispanoperua.no, «1532-1560. México: FCE.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1966 «La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú», en *Estudios Lascasianos,* iv Centenario de la muerte de fray Bartolomé de Las Casas (1566-1966), Sevilla, pp. 21-89.

1967 «Etude préliminaire», en Juan DE MATIENZO, *Gobierno del Perú (1567),* París-Lima, pp. V-LXIX.

LOHMANN V., G. y Raúl MOGLIA

1970 «Repertorio de las representaciones teatrales en Lima hasta el siglo XVIII», en *Revista de Filología Hispánica,* Buenos Aires, N.° 4, pp. 314-342.

LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor

1972 Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas. Lima: ed. P.L. Villanueva.

MACERA, Pablo

1977 «Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú durante el siglo XVIII», en *Trabajos de Historia,* Lima, tomo 2, pp. 215-301 (Publicación original 1967).

MACFARLANE, Alan

1970 *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study.* Londres.

MANNHEIM, Karl

1936 *Ideology and utopia.* Nueva York: Harvest Book.

1957 «Utopia», en *Encyclopedia of Social Sciences,* ed. The Macmillan Company. Nueva York, tomo 15.

MANUEL, Frank E. & Fritzie P. MANUEL
1979 *Utopian thought in Western world.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.
MARAVALL, José A.
1975 *La cultura del Barroco.* Madrid: Ariel.
MARISCOTTI, Ana Maria
1973 «La posición del Señor en los fenómenos meteorológicos en los panteones regionales de los Andes centrales», en *Revista Historia y Cultura,* N.° 6, Lima, pp. 207-215.
MAUSS, Marcel
1968 *Oeuvres,* tomo 1. Les fonctíons sociales du sacre, Presentation de Victor Karady. París: ed. de Minuit.
MAYER, Enrique y R. BOLTON
1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes.* Lima: PUCP.
MESA, José de y Teresa GISBERT
1982 *Historia de la pintura cusqueña,* 2 tomos. Lima: ed. Fundación Augusto N. Wiese.
METRAUX, Alfred
1973 *Religión y magias indígenas de América del Sur.* Madrid: ed. Aguilar.
MIDDENDORF, Ernest W.
1938 «Crítica de la traducción de Ollanta de Pacheco Zegarra», en Jorge BASADRE, *Literatura Inca* (selección de J. Basadre). París, pp. 254-260.
MILLONES, Luis
1973 «Un movimiento nativista del siglo xvi: el Taki Onqoy», en Ossio 1973: 85-93.
MIRÓ QUESADA, Aurelio
1948 *El Inca Garcilaso.* Madrid.
MORNER, Magnus
1970 *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* Estocolmo.
MUHLMANN, Wilhelm E.
1968 *Messianismes révolutionaires du Tiers Monde. Tenis:* ed. Gallimard.
Murra. John V.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima: IEP.
1978 *La organización económica del estado Inca.* México: ed. Siglo xxi.
ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973 *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú.* Lima: ed. Retablo de Papel.

OSORIO, Betty

1983 «Las manifestaciones dramáticas de los Incas: orígenes y evolución», Thesis in partial fulfillment for the degree of doctor of Philosophy. Urbana: University of Illinois.

OSORIO DE NEGRET, Betty

«La sintaxis del teatro: ensayo comparativo de dos tradiciones dramáticas sobre prisión y muerte de Atahualpa», en *Lexis.* Revista de Lingüística y Literatura, vol. viii, N.° 1, Lima, pp. 113-129.

Ossiojuan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino.* Lima: ed. I. Prado Pastor (ed. original de 1964).

1977 «Los mitos de origen en la comunidad de Andamarca (Ayacucho-Perú)», en *Revista Allpanchis* 10, Cusco, pp. 105-113.

OZOUF, Mona

1976 La fete révolutionnaire. 1789-1799. París: ed. Gallimard.

PADILLA BENDEZÚ, Abraham

1979 *Huaman Poma. El indio cronista dibujante.* México: FCE.

PARKER, Gary y Amancio CHÁVEZ

1976 *Diccionario quechua Ancash-Huailas.* Lima: IEP.

PEASE, Franklin

1972 *Los últimos Incas del Cusco.* Lima.

1973 *El Dios Creador andino.* Lima: ed. Mosca Azul.

1986 «Curacas coloniales, riqueza y actitudes», ponencia al vn Simposio CLACSO *El sistema colonial en Mesoamérica y los Andes,* junio, Lima.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

1964 «Millénarismes et messianismes», en *Annates,* marzo-abril (19), N.° 2, París, pp. 330-343.

POOLE, Deborah

1985 «The choreography of History in Andean dance», octubre, 39 pp.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1943 «Prólogo», en LEÓN PINELO, Antonio de, *El paraíso en el Nuevo Mundo,* Lima.

1948 *El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala.* Lima.

1955 *El Inca Garcilaso en Mantilla (1561-1614).* Lima.

1962 *Cronistas del Perú.* Lima: ed. Sanmarti y Cia.

RAVINES, Roger, Mily AHON OLGUIN DE IRIARTE y Francisco IRIARTE BRENNER

1985 *Dramas coloniales en el Perú actual.* Lima.

RivA-AGÜERO, José de la
1952 *La Historia en el Perú.* Madrid (tesis presentada a la Facultad de Letras de la UNMSM en 1910).
1962 *Obras Completas.* Lima: PUCP, tomo ii.
ROBLES MENDOZA, Román
1982 *Quipu y mashas en la comunidad de Mangas.* Lima.
ROMERO, Carlos A.
1906 «Disturbios religiosos en el siglo XVII», en *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú,* Lima, tomo i, trimestre ii, pp. 271-287.
ROMANO, Ruggiero
1972 *Les mécanismes de la conquete coloniale: les conquistadores.* París: ed. Flammarion.
ROWE, John H.
1946 «Inca culture at the time of the Spanish Conquest», en *Handbook of South American Indians,* vol. ii, Washington, pp. 183-330.
1971 «Los orígenes del culto al creador entre los Incas», en *Wayka,* N.°4-5, pp. 73-92.
SAENZ DE SANTA MARIA, S.I., P. Carmelo
1960 «Estudio preliminar», en *Obras completas del Inca Garcilaso,* Madrid: ed. Atlas, tomo 1.
SÁNCHEZ, Luis Alberto
1951 *La literatura peruana: derrotero para una historia espiritual del Perú,* tomo ni: Apogeo y decadencia del barroquismo. Buenos Aires: Guadarrama.
SCHAEDEL, Richard
1957 «La representación del Inca Atahuallpa en la fiesta de la Virgen de la Puerta de Otuzco», en *Revista Escena,* 8.
SMITH, Waldemar R.
1981 *El sistema de fiestas y el cambio económico.* México: FCE.
SPALDING, Karen
1984 *Huarochiri. An Andean society under Inca and Spanish rule.* California: Stanford University Press.
STEIN, William W.
1961 *Hualcan: life in the Highlands of Peru.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.
STERN, Steve J.
1981 «The rise and fall of Indians-White alliances: a regional view of conquest», en *Hispanic American Historical Review,* 61 (3), pp. 461491.

STERN, Steve J.

1982 *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest. Huamanga to 1640.* The University of Wisconsin Press.

TEMPLE, Ella Dunbar

1937 «La descendencia de Huayna Capac», en *Revista Histórica,* Lima, N.° xi, pp. 93-165.

1939 «La descendencia de Huayna Capac», en *Revista Histórica,* Lima, N.° XII, pp. 204-245.

1940 «La descendencia de Huayna Capac», en *Revista Histórica,* Lima, N.° xiii, pp. 31-77.

1943 «Los caciques Apoalaya», en *Revista del Museo Nacional,* Lima, tomo xi, N.° 2, pp. 1-32.

1948 «La descendencia de Huayna Capac», en *Revista Histórica,* Lima, N.° XVII, pp. 134-179.

TELLO, Julio C.

1923 *Wira-kocha,* Lima.

TELLO, J.C. & P. MIRANDA

1923 «Wallalo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central», en *Revista Inca,* vol. 1, N.° 3, Lima, pp. 475-549.

TODOROV, Tzvetan

1982 *La Conquete de l'Amérique. La question de Vautre.* París: ed. Seuil.

TORD NICOLINI, Javier y Carlos LAZO GARCÍA

1981 «Economía y sociedad en el Perú colonial (movimiento social)», en *Historia del Perú, Perú colonial,* tomo v. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, pp. 1-328.

TRELLES, Efrain

1983 *Lucas Martínez Vegazo: funcionamiento de una encomienda inicial.* Lima: ed. Universidad Católica.

TURNER, Victor W.

1957 *Schism and continuity in African society. A study of Ndembu village life,* Manchester University Press.

1967 *The forest of symbols.* Ithaca, Nueva York: Cornell Univ. Press.

1974 *Dramas, fields and metaphors.* Ithaca & Londres: Cornell University Press.

1977 *The ritual process. Structure and anti-structure.* Ithaca, Nueva York: Cornell U. Press.

1981 *The drums of affliction. A study of religious process among the Ndembu of Zambia.* Ithaca, Nueva York: Cornell U. Press.

TREVOR-ROPER, H.R.
1956 *The European witch-craze of the seventeenth centuries and other essays.* Nueva York: ed. Harper teachbooks.

URBANO, Henrique
1977 «Discurso mítico y discurso utópico en los Andes», en *Revista Allpanchis* 10, Cusco, pp. 3-14.
1981 *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas.* Cusco: ed. Bartolomé de Las Casas.

VANSINA, Jan
1985 *Oral tradition as history.* The University of Wisconsin Press.

VARALLANOS, José
1979 *Guaman Poma de Ayála. Cronista precursor y libertario.* Lima: ed. G. Herrera.

VOVELLE, Michel
1976 Les *metamorphoses de la fete en Provence. De 1750 a 1820.* Paris: ed. Aubier-Flammarion.

WACHTEL, Nathan
1971 *La vision de vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conauete espagnole.* París.

WEDEL, Ezzelino von
1983 «El mineral que suena», en *Revista Scala,* N.° 6.

ZUIDEMA, R. Tom
s/f. «Le Dieu Viracocha, dit le "créateur": son role dans le calendrier Inca», copia a mimeógrafo.
1965 «Observaciones sobre el Taki Onqoy», en *Historia y Cultura* 1, Lima.
1977a «Mito e historia en el antiguo Perú», en *Revista Allpanchis* 10, Cusco, pp. 15-52.
1977b «El calendario Inca», en A.F. AVENI (ed.), *Native American Astronomy,* Austin: Texas University Press, pp. 219-259.
1980 «Parentesco Inca», en MAYER, E. & R. BOLTON (ed.), *Parentesco y matrimonio en los Andes,* Lima: ed, Universidad Católica, pp. 57-113.
1985 «L'organisation andine du savoir rituel et technique en termes d'espace et de temps», en *Revista Casva* 6, pp. 43-66.

Nacimiento de una utopía.
Muerte y resurrección de los Incas
terminó de imprimirse en octubre de 2005
en los talleres de Editorial Pandora. S A de C.V
Caña 3657, La Nogalera
Guadalajara, Jalisco, México
Se tiraron 500 ejemplares

Director:
José Carlos Bailón Vargas
Producción:
Editor/Odín R Del Pozo O.
Diagramador/Gino Becerra Flores